

تصدر عن

مركز الدراسات التخصصية في النهضة الحسينية / النجف الأشرف - قم المقدسة

قسم الشؤون الفكرية / العتبة الحسينية المقدسة

العدد الثامن

السنة الثانية (١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م)



مجلة فصلية متخصصة في النهضة الحسينية وتعنى بالدراسات الدينية



الهيئة الاستشارية





تصدر عن مركز الدراسات التخصصية

في النهضة الحسينية/ النجف الأشرف ـ قم المقدّسة

قسم الشؤون الفكرية

العتبة الحسينية المقدّسة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٩٢٤) لسنة ٢٠١٣م

الترقيم الدولي: ISSN: 978-964-984-240-7

هوية المجلّة:

مجلّة علمية فصلية تخصصيّة تُعنى بالبحوث المتخصّصة في مجال النهضة الحسينيّة، وكذا الدراسات العلمية في حقول المعرفة الدينيّة. تصدر عن مركز الدراسات التخصصيّة في النهضة الحسينيّة في النجف الأشرف وقم المقدّسة، التابع لقسم الشؤون الفكريّة في العتبة الحسينيّة المقدّسة.

اهتمام المجلّة:

تهتم المجلّة بنشر معالم وآفاق الفكر الحسيني وتسليط الضوء على تاريخ النهضة الحسينيّة وتراثها، وكذا إبراز الجوانب الإنسانية والاجتماعية والفقهية والأدبية في تلك النهضة المباركة.

كما تهتم المجلّة أيضاً باستقطاب ونشر البحوث والدراسات الدينيّة التخصّصية ذات الجوانب التجديديّة والإبداعيّة، وذلك في كافّة الحقول والمجالات، فتمتدّ لتشمل الدراسات القرآنية والعقديّة والفكريّة والتاريخيّة والفقهيّة، وكذا ما يرتبط بالتراث الديني، من الأدعية والزيارات والنصوص الدينيّة بشكل عام.

فالمجلّة تتطلّع لاستيعاب جميع المجالات المهمّة والحسّاسة في أبواب العلوم والمعارف الدينيّة، شريطة أن تكون البحوث والدراسات متضمّنة لجوانب من الإبداع والحداثة والتجديد، مع حفظ روح الأصالة والتأسيس.

أهداف المجلّة:

١ـ إعطاء رؤية واضحة حول معالم النهضة الحسينيّة من خلال البحوث والدراسات.

٢ ـ نشر أهداف وثقافة النهضة الحسينيّة.

٣ ـ إحياء التراث الديني والحسيني.

٤ ـ فتح نافذة علميّة لتفعيل جانب الإبداع والتجديد والتأصيل الفكري في كافة حقول المعرفة الدينيّة.

٥ ـ الانفتاح على الواقع العلمي والفكري لدى العلماء والأساتذة والمفكِّرين.

٦ـ استثمار الأقلام الرائدة، وتطوير الطاقات العلمية الواعدة، واستقطاب البحوث والدراسات والمقالات العلميّة القيّمة لنشرها تعميماً للفائدة.

٧ ـ فسح المجال أمام الباحثين والمفكِّرين لنشر بحوثهم ودراساتهم؛ لتكون المجلّة رافداً من روافد تزكية العلم والمعرفة.

٨ ـ التصدّي للإجابة عن الشبهات والإشكاليات والقراءات غير الموزونة حول الدين بصورة عامّة والنهضة الحسينيّة بصورة خاصّة.

ضوابط النشر

تدعو المجلّة العلماء والأساتذة والباحثين وكل مَن لديه اهتمام في مجال الكتابة والتحقيق إلى رفدها بنتاجاتهم القيّمة، على أمل ملاحظة الأُمور التالية:

- أن تكون البحوث مرتبطة باختصاص المجلّة وأركانها.
- ألّا تكون منشورة أو بصدد النشر في كتاب أو مجلّة.
- أن تكون ضمن المناهج العلمية المتَّبعة.
- أن تكون بحوثاً مبتكرة وبلغة معاصرة.
- أن يكون البحث على قرص ليزري فيما لو كان منضداً.
- حقوق النشر محفوظة.
- الأفكار المطروحة لا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلّة.
- لا تعاد البحوث لأصحابها نُشِرَت أم لم تُنشَر.
- يخضع ترتيب البحوث لاعتبارات فنيّة.
- إجراء التعديلات والتلخيصات اللازمة من صلاحيات المجلة.
- للمجلّة حق إعادة نشر البحث أو المقال في كتاب أو ضمن كتاب منفصل، مع الحفاظ على نصه الأصلي.
- كل ٢٥٠ كلمة تحسب صفحة واحدة.
- المجلّة تتبع نظام المكافآت لأصحاب البحوث.
- تعتبر الأولوية في المجلّة للمقالات والبحوث الحسينية.
- المجلة غير ملزمة بنشر ما يقل عن ١٥ صفحة أو يزيد عن ٣٠ صفحة.

مراكز النشر:

* النجف الأشرف: الروضة الحيدرية ـ معرض الكتاب الدائم.

* النجف الأشرف: شارع الرسول صلى الله عليه وآله ـ مكتبة دار الهلال.

* النجف الأشرف: قرب مشروع الماء ـ مكتبة العراق الجديد.

* النجف الأشرف: سوق الحويش ـ دار الغدير.

* كربلاء المقدسة: المعرض الدائم في العتبة الحسينية المقدّسة.

* بغداد: شارع المتنبيّ ـ مكتبة العين.

* البصرة: العشار ـ مكتبة الإمام الهادي عليه السلام.

* ميسان: شارع التربية ـ مكتبة الإمام الصادق عليه السلام.

* إيران ـ قم المقدسة: صفائية ـ سوق الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف ـ مكتبة فدك.

* إيران ـ قم المقدسة: سوق كذرخان ـ مكتبة الهاشمي.

المحتويات

مقال التحرير


مقال التحرير
الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه
في ظل المبادئ السياسية للنهضة الحسينية

الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه في ظلّ المبادئ السياسيّة للنهضة الحسينيّة

الشيخ قيصر التميمي

نؤكّد مرّة أُخرى بأنّ الذي دعانا للنّظر والتحّديق في الملامح السياسيّة للنهضة الحسينيّة، ما قد نلمسه واضحاً من التهميش والإقصاء لهذا النوع من الأهداف في واقع الأُمة وحياة الشعوب، في الوقت الذي كان من المفترض أن تُسهم تلك النهضة المباركة في رسم المعالم الاجتماعيّة والسياسيّة لمحيط أُمتنا الإسلاميّة والإنسانيّة بشكل عامّ، وأن نستلهم من مسيرتها الرائدة مناهج التطوير والتغيير السياسي والاجتماعي، وأساليب معارضة الطغاة والمفسدين، والعمل على إسقاط الأنظمة الجائرة، والتحرّك في سبيل تشييد الحضارة الإنسانيّة وبناء حكومة (بشريّة / إسلامية) عادلة.

لكن الذي أَذهلَنا وآسفنا كثيراً أننا وجدنا الرؤية معكوسة تماماً، حيث تمّ التنظير بشكل علمي ومنهجي لإقصاء النهضة الحسينيّة في أهمّ أهدافها، فلا علاقة لها أبداً بالتخطيط لبناء الدولة الإسلاميّة، ولا محاربة الأنظمة الفاسدة لإسقاطها، وإنما كانت

عمليّة استشهادية، هدفها فضح الطغاة، وعتادها المأساة، وسلاحها الدم! وكم يؤلمنا ما يُقال: «**إنّ قَتْلَ الحسين**عليه السلام **بتلك الصورة البشعة والمأساويّة كان أنفع للإسلام من استلامه الحكم وقيادة الأُمّة**»!! وقد أسلفنا مراراً وتكراراً بأنّ لهذه الرؤية أسبابها ومبرّراتها، واستعرضنا للمناقشة فيما مضى طائفة من تلك الأسباب، ونحاول في هذا المقال أن نناقش سبباً جديداً مرتبطاً بحاضر الأُمّة الإسلاميّة ومستقبلها.

الفصل بين القيادتين الدينيّة والسياسيّة في عصر الغَيْبة (أسباب زمكانيّة)

من الأسباب المهمّة التي أدّت بالعلماء والباحثين إلى إهمال الأهداف السياسيّة للنهضة الحسينيّة ـ وخصوصاً هدفيّة إقامة حكومة إلهيّة بقيادة المعصوم ـ هو الاعتقاد بفقدان الأثر والفائدة العمليّة لهذا النوع من الأهداف في زمن الغيبة، انطلاقاً من دعوى اختصاصها بزمان حضور المعصوم وتواجده الميداني المُعلَن في أوساط الناس، وبما يراه مناسباً من الآليات والأسباب والشرائط لإقامة وتشييد معالم الدولة العادلة، بل ادُّعي أيضاً: بأنّ النّصوص المستفيضة تنهى المؤمنين في عصر الغيبة عن التحرّك السياسي والخروج المسلّح لإسقاط الحكومات والأنظمة الظالمة في سبيل إقامة الحكم الإسلامي، إما لأجل أنّ الظروف غير مؤاتية لتحقيق ذلك الهدف، ولا طاقة للمؤمنين على النصر وإقامة الحكم، ولو بشهادة الغيبة نفسها، فنهاهم الله تعالى عن التحرّك والسعي لتحصيله، وإما للنّصوص الخاصّة كما سيأتي. ويُعدّ هذا الرأي من الآراء المهمّة في الفقه الشيعي، وقد تبنّاه مشهور فقهائنا حينما تعرّضوا لمبحث ولاية الفقيه.

إذاً؛ حتى لو سلّمنا وآمنّا بالأهداف السياسيّة للنهضة الحسينيّة بكافة أشكالها وألوانها، فلا داعي ـ في هذا الفرض ـ لبحثها ودراستها والنظر في وثائقها ونصوصها؛ ذلك لأنها لا تنتمي لمكوّنات بيئتنا وواقعنا المعاش، ولا تُسهم في تصميم وإنتاج

المشهد السياسي في الظرف الحالي. وقد كرّست هذه الرؤية الفقهيّة البداية والمنطلق للإيمان بفكرة فصل القيادة الدينيّة عن القيادات السياسيّة والحكوميّة في مثل زماننا، وهذه هي الحقيقة التي نعيشها اليوم في بعض بلداننا الإسلاميّة شئنا أم أبينا! ويؤسفنا القول: بأننا أصبحنا في ظلّ هذا الواقع التفكيكي المزكوم لا نستطعم النكهات السياسيّة والاجتماعيّة في تشكيلة الحركة الحسينيّة. وأصبح من العبث في زماننا الحاضر الخوض في منظومة المعطيات المضمونية والدلالية للنصوص الدينيّة والتاريخية التي تتحدث عن قيادة الشعوب وسياسة البلدان، ومن أهمّ منابع تلك المنظومة جملة وافرة من الأحداث والنّصوص والوثائق في ملفات الثورة الحسينيّة، والتي يراها باحثون وقائع تاريخية وتراثية عديمة الفائدة والتأثير في وقتنا الحاضر.

وتعتمد هذه الرؤية على مجموعة من الأفكار والشواهد والتحليلات التي يُعتقد أنها تدفع باتجاه تعطيل الفكر والتراث السياسي المرتبط بمكافحة المفسدين والإطاحة بهم وتشكيل الحكومة المهنيّة العادلة، وسنستعرض فيما يلي بصورة موجزة أهمّ ما استُدل به في هذا المجال بما يتناسب ومساحة هذا المقال، مع الالتفات إلى كونها مجموعة شواهد متداخلة ومترابطة، فصلناها في نقاط متسلسلة تنظيماً للبحث:

١ـ فكرة فصل الاختصاص الديني عن المنهج السياسي

لا نتحدث تحت هذا العنوان حول ما يُعرف لدى العلمانيين والليبراليين وبعض الإسلاميين من فصل الدين عن السياسة بشكل مطلق، وإنما حديثنا عمّا يؤمن به الكثير من العلماء والباحثين من فصل الاختصاص الديني وتراثه ورجالاته عن مجالات السلطة ومفاصل الحكومة والدولة في عصرنا الحاضر، حيث يرى بعضٌ بأنه لا يحق للمنظومة الدينيّة بمناهجها وكوادرها أن تشترك في تنظيم وإدارة الجهاز الحكومي (تشريعاً وقضاءً وتنفيذاً)، بل لا يحقّ لها مطلقاً إتلاف الوقت وهدر الطاقات

والجهود بهدف التأسيس العَقَدي وتشييد البناء الفكري والتنظير العلمي في المجال السياسي بكل حقوله وتخصّصاته المختلفة والمتنوّعة، وأضحى في نظر بعضٌ أن من الممنوع أكيداً على أبناء الحوزة العلمية ـ التي تمثّل الاختصاص الديني ـ أن يعملوا على صناعة التكنقراط السياسي، أو تشكيل الأحزاب والمنظمات، أو إنشاء المؤسسات ومراكز الدراسات السياسيّة في أوساطهم وأروقتهم العلمية، كما يشهد على ذلك طبيعة مناهجنا الدراسية والعلوم التي نتلقّاها في كثير من حوزاتنا ومحافلنا العلميّة، وكذلك التوصيات الكثيرة التي نسمعها باستمرار من العلماء الأعلام بضرورة التزام المناهج التقليديّة المتّبعة حالياً، وخطورة الخروج عن هذا الإطار العام والمألوف، والتأكيد على أنّ الانشغال بدراسة علوم الإدارة والسياسة والاجتماع والخوض في نصوصها وتراثها الديني وواقعها البشري يتقاطع مع فضيلة العالم ومنزلته العلميّة واجتهاده المرتقب. ويتمسّك أصحاب هذه النظرة بسيرة كبار العلماء الماضين، وظواهر بعض النصوص الدينيّة التي سنُشير إليها في جملة من الشواهد اللاحقة.

إذاً؛ بناء على هذه الرؤية لا داعي لأن نشغل أنفسنا ونهدر طاقاتنا العلمية بدراسة وتحليل التراث السياسي في الإسلام، وخصوصاً التراث الحسيني المرتبط بهذا الجانب، بل لعلّ الانشغال به يُعاكس الاتجاه العلمي والمسار التخصّصي في أهمّ الحقول الدينيّة، ويقف حائلاً أمام الانتاج الديني النوعي والاجتهادي الذي تضطلع به الحوزة العلمية، فيما يرتبط بـ(علم الفقه والإفتاء) وما يُحيط به من علوم تكميلية.

٢ـ خصائص العصمة والإمامة

ومما قد يُدّعى في هذا المجال أيضاً: هو أنّ حركة المعصومين من أئمة أهل البيت عليهم السلام السياسيّة لاستلام مقاليد الحكم وقيادة الأُمة ـ في فرض ثبوتها ـ تُعدّ من خصائص

عصمتهم ومقام إمامتهم الربانيّة، ولا يصلح الاقتداء بهم والتأسّي بسيرتهم في هذه الموارد والامتيازات الخاصّة، ولعل السبب الرئيس في ذلك كونهم عليهم السلام إنّما يتحرّكون سياسيّاً بأمر من الله تعالى في سبيل إقامة معالم الدولة الإلهية العادلة، التي تبتني على أُسس وقواعد القانون السماوي المعصوم والمنزّه عن الخطأ والخطل والجهل والنقصان، وتُصاغ مفرداتها في إطار الأحكام الواقعية المتكاملة التي تقود الإنسان باتجاه ما يريده الله تعالى منه على هذه الأرض، وفي ضوء هذه النظرة يتبيّن أن حركة المعصوم لاستلام السلطة والحكم من التكاليف والمهامّ المختصّة بمقامه الإلهي، ولا يجري هذا الحكم على عموم الأُمّة وعلمائها، خصوصاً في فترة غياب المعصوم عن المشهد السياسي؛ لأنّ غير المعصوم لا يمتلك القدرة ولا القابليّة على إقامة تلك الدولة الإلهيّة العادلة والمستقيمة، ويعضد هذه الفكرة أيضاً طائفة من الشواهد والنصوص كما سنذكر لاحقاً. ومن هذا المنطلق يتضح السبب في عدم الفائدة والجدوى من تجشّم عناء التأسيس للبحوث والدراسات السياسيّة المعتمدة على التراث الديني بشكل عام، وتراث النهضة الحسينية في مجاله السياسي بصورة خاصّة.

٣ـ كُلّ راية تُرفع قبل قيام المهدي فهي راية ضلال

تمسّك القائلون بالفرق بين خصائص عصرنا وأحداث العصر الحسيني بمجموعة من النصوص والروايات، التي تُصرِّح بضلال وبطلان كُلّ راية تُرفع أو دولة تُقام قبل قيام المهدي عليه السلام، حتى لو كان أصحابها وأتباعها من الدعاة لدين الحق، فلا يحقّ لأحد من المؤمنين اليوم أن ينخرط في العمل السياسي بهدف الوصول إلى السلطة وتشكيل حكومة إسلاميّة، ولا يصح أبداً الاقتداء بالنهضة الحسينية ومبادئها لبلوغ هكذا أهداف ممنوعة ومنهيّ عن السعي لتحصيلها في زماننا.

ومن جملة تلك النصوص التي قد تدعم بظاهرها هذه الفكرة، ما رواه النعماني في الغيبة بسنده عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنه قال: «**كل راية تُرفع قبل راية القائم صاحبها طاغوت**»[1]. وما رواه الكليني عن أبي بصير، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: «**كل راية تُرفع قبل قيام القائم فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله عزّ وجل**»[2].

ومن الواضح أن موضوع هذه النصوص ونظائرها هو رفع الراية قبل قيام القائم عليه السلام، وهو مفهوم يتضمّن الدعوة لتحقيق الأهداف والغايات التي يدعو إليها صاحب الراية، والتي هي تعبير آخر عن إقامة حكومة إسلامية، فتكون هذه النصوص دالة بوضوح على التحريم والنهي عن رفع الراية وإقامة الحكومة مطلقاً إلى حين الظهور، وذلك بمقتضى كون صاحبها طاغوت يُعبد من دون الله عزّ وجل. وإيماناً بأن الحسين عليه السلام خرج لإسقاط الحكم الأُموي واستبداله بالحكم الإلهي، لا يسمح لنا بالسعي لتكرار هذه التجربة مع وجود مثل هذه النصوص والمضامين الحاكمة بطاغوتية كلّ مَن يسعى لاستلام السلطة باسم الدين والمذهب الحق.

٤ـ الروايات الآمرة بالجلوس والناهية عن الخروج على السلطات الظالمة

كذلك استدلّ المانعون عن التأسّي والاهتداء بالأهداف السياسيّة للنهضة الحسينيّة ببعض الروايات الظاهرة في الأمر بالسكوت والجلوس، والنهي عن الخروج والانقلاب على الحكومات والأنظمة الظالمة في زمان الصدور، وفي زماننا أيضاً تمسّكاً بالإطلاق، وهذا يعني أن خروج الحسين عليه السلام حتى لو كان بهدف الإطاحة بحكم بني أُميّة وإقامة دولة العدل بقيادته الحكيمة، مع ذلك لا ينبغي لنا التحرّك في هذا الإطار وبنفس الأُسلوب تأسّياً به عليه السلام؛ للنصوص الخاصّة الصريحة في لزوم

---

(١) النعماني، الغيبة: ص١١٤- ١١٥.

(٢) الكليني، الكافي: ج٨، ص٢٩٥.



السكون وعدم التحرّك والخروج إلى حين تحقّق علامات الظهور وقيام المهدي عليه السلام.

ومن جملة هذه النصوص ما رواه الكليني بسنده عن عيص بن القاسم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم، فوالله، إنّ الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يُخرجه ويجيء بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها، والله، لو كانت لأحدكم نفسان يُقاتِل بواحدة يُجرّب بها ثم كانت الأُخرى باقية تعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة إذا ذهبت فقد ـ والله ـ ذهبت التوبة، فأنتم أحقّ أن تختاروا لأنفسكم، إن أتاكم آتٍ منّا فانظروا على أيِّ شيء تخرجون، ولا تقولوا: خرج زيد، فإن زيداً كان عالماً وكان صدوقاً، ولم يدْعُكم إلى نفسه، وإنّما دعاكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنما خرج إلى سلطان مجتَمِعٍ لينقضه، فالخارج منا اليوم إلى أيّ شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله؟ فنحن نُشهدكم أنا لسنا نرضى به، وهو يعصينا اليوم وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منا، إلّا مَن اجتمعت بنو فاطمة معه، فوالله، ما صاحبكم إلّا مَن اجتمعوا عليه، إذا كان رجب فأقبلوا على اسم الله، وإن أحببتم أن تتأخروا إلى شعبان فلا ضير، وإن أحببتم أن تصوموا في أهاليكم فلعلّ ذلك يكون أقوى لكم**[1]**، وكفاكم بالسفياني**

---

(١) نحن قد بيّنا مفصلاً في كتابنا (قصّة السفياني) بأن شهر رجب هو زمان خروج السفياني، وأن الروايات المتضافرة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام تحثّ المؤمنين على تجنّب فتنة السفياني في الأشهُر الأُولى، ثم القيام والخروج عليه بعد ذلك، وهذا يعني أن هذه الرواية تتحدّث عن الزمان الذي سيخرج فيه السفياني، وهي تدعو المؤمنين إلى التريُّث في الخروج مدّة الشهر أو الشهرين أو الثلاثة أشهُر، حتى تحين الفرصة المناسبة لمناهضته والخروج عليه تحت راية اليماني، وهذا هو الذي نفهمه من قوله عليه السلام: «وإن أحببتم أن تتأخّروا إلى شعبان فلا ضير، وإن أحببتم أن تصوموا في أهاليكم فلعلّ ذلك أن يكون أقوى لكم»، وكل هذا يتناسب تماماً مع كون خروج القائم في يوم عاشوراء، أي: بعد ستة أشهُر من خروج السفياني، وبعد ثلاثة أشهُر تقريباً من خروج المؤمنين تحت راية اليماني.

علامة»[1].

ومفاد هذه الرواية ـ بقرينة الاستثناء فيها «**إلّا مَن اجتمعت بنو فاطمة معه**» ـ هو أنَّ أيَّ خارج خروجاً عسكريّاً مسلحاً لإسقاط الأنظمة الحاكمة وإقامة حكومة داعية إلى الرضا من آل محمدصلى الله عليه وآله ومتحدّثة بالنيابة عنه، فإنّها غير مرضيّة عند أهل البيتعليهم السلام، ولا يجوز الخروج معها، إلّا إذا كانت الدعوة بقيادة مَن اجتمع معه بنو فاطمة، وهو المهديعليه السلام؛ فيشمل النهي فيها كل خارج سوى المهديعليه السلام.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من صدر الرواية أنها في مقام الإرشاد إلى مَن يصحّ الخروج معه شرعاً، وليست في مقام بيان الحكم التكليفي، وهذا يعني أن أيّ شخص غير المهديعليه السلام فهو فاقد لصلاحية إقامة الدولة العادلة، ولا يصحّ تنصيبه إماماً وقائداً لهذا الغرض.

ومن تلك النصوص أيضاً ما رواه الكليني بسنده عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام أنه قال لسدير الصيرفي: «**يا سدير، الزم بيتك، وكن حِلساً من أحلاسه، واسكن ما سكن الليل والنهار، فإذا بلغك أن السفياني قد خرج فارحل إلينا ولو على رجلك**»[2]. ومضمونها صريح في وجوب الجلوس والسكون وعدم التحرّك سياسيّاً إلى حين مجيء علامات الظهور، وأبرزها خروج السفياني.

ولعلّ السبب المعقول وراء هذا النوع من الأوامر والنواهي هو الظرف الخاص والمختلف في عصر الغيبة، حيث لا يجب على المؤمنين السعي لاستلام الحكم وإدارة الأُمة؛ لعجزهم وعدم قدرتهم على تحقيق هذا الأمر بالشكل المطلوب، كما يشهد لذلك نفس غيبة الإمام المهديعليه السلام، «**فلو كانت إقامة الحكم الإسلامي ممكنة**

---

(١) الكليني، الكافي: ج٨، ص٢٦٤.

(٢) المصدر السابق: ج٨، ص٢٦٤ـ٢٦٥.

وواجبة، كان أجدر الناس بذلك هو الإمام صاحب الزمان عجّل الله فرجه، فهو إنّما غاب لأنه لم تكن من الوظيفة اليوم إقامة الحكم، ولم تكن الظروف مؤاتية لذلك»[1].

ويؤيد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام المتقدّم بشأن الحركة العسكريّة المسلّحة لزيد بن علي: «**إنّما خرج إلى سلطان مجتَمِعٍ لينقضه**». فالظاهر منه أن قوّة السلطان واجتماع أمره هو السبب في فشل ثورة زيد بن علي، كما نبّه على ذلك المجلسي في مرآة العقول، حيث يقول: «**قوله** عليه السلام: **(إلى سلطان مجتَمِعٍ) أي: فلذلك لم يظفر**»[2].

وحينئذٍ؛ لا يبقى أيّ معنًى للتأسي بالإمام الحسين عليه السلام في حركته السياسيّة والعسكريّة باتجاه تشكيل حكومة العدل الإلهي في زماننا، لاختلاف التكاليف والأحكام باختلاف الظرف والمرحلة.

٥ـ سيرة المعصومين عليهم السلام بعد الحسين عليه السلام على ترك السعي لإقامة حكومة إسلامية

يستدلّ الكثير من الباحثين على فكرة الاختلاف في المرحلة والمسؤوليّة بين واقعنا والواقع الحسيني بسيرة المعصومين عليهم السلام بعد شهادة الحسين عليه السلام، وهي سيرة قائمة على اعتزال العمل السياسي والعسكري، وترك السعي لإقامة حكومة إسلامية، وهو أمر واضح يلمسه أيّ باحث حينما يُطالع تاريخ وسيرة الأئمة عليهم السلام من الفترة التي زامنت إمامة علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام إلى حين غيبة الإمام الثاني عشر عليه السلام.

وهذا يعني أن الحركة الحسينيّة المسلّحة لتغيير السلطة مرهونة بزمانها ومرحلتها، ولا يحقّ لنا تكرار التجربة في زماننا، تمسّكاً وتأسّياً بالسيرة الحاكمة للمعصومين عليهم السلام بعد عصر النهضة.

---

(١) الحائري، كاظم، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ص٦١. وقد تصدّى سماحته للإجابة عن هذه الشبهة في المصدر ذاته.

(٢) المجلسي، مرآة العقول: ج٢٦، ص٢٥٨.



الإجابة عن هذه الإشكاليّة

لا زالت هذه الإشكاليّة من الملفات المفتوحة والمطروحة مفصّلاً في الأبحاث العقديّة والفقهيّة، ولا زال العلماء والفقهاء يتداولونها في بحوثهم بشكل جادّ وموضوعي، خصوصاً في الآونة الأخيرة، وقد تركزّت البحوث في هذا المجال حول مسألة (الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه) في معناها وأدلتها وأبعادها وحدودها ومعطياتها وآثارها، والبحث في هذا الملفّ بتفاصيله والآراء والنظريات المطروحة فيه موكول إلى الدراسات الفقهيّة العليا المعمّقة ذات الصلة، وهناك نظريات مختلفة ومتفاوتة تتراوح بين القول بولاية الفقيه المطلقة والشاملة لكل مفاصل الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والإداريّة وغيرها، وبين القول بولاية الفقيه الحسبية والخاصّة ببعض الأُمور المنصوص عليها في التراث الديني، ونحن هنا لا نريد الخوض في هذه المسألة وأبحاثها الطويلة نسبيّاً، ولكننا نحاول فيما يلي أن نُشير بنحو الإجمال إلى بعض النقاط المهمّة والمفصليّة، التي تُكرّس الدور المؤثّر والفاعل للأهداف السياسيّة للنهضة الحسينيّة في أوضاعنا الراهنة:

أوّلاً: نظرية الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه المطلقة

لا شك في أنّ واحدة من النظريات الفقهيّة المهمّة والمطروحة في المقام هي نظريّة الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه المطلقة في عصر الغيبة، وقد تبنّاها وأسّس لها جملة من العلماء والباحثين، وتعرّضوا في بحوثهم العقديّة والفقهيّة بشكل تفصيلي لحدودها وأدلّتها وشواهدها، وضرورتها العقليّة والدينيّة، وموقعها المتميّز في منظومة الشريعة الإسلاميّة، وتصدّوا للردّ مفصّلاً على تلك الإشكاليّة الرافضة للنظريّة بكلّ وجوهها المتقدّمة. وقد باتت هذه النظريّة تحت ظلِّ ورعاية حشد من

الفقهاء والمجتهدين منهجاً ودستوراً عامّاً يحكم نظام الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران بما يناهز الأربعة عقود، ولا زالت سارية المفعول إلى يومنا هذا.

وفي ضوء هذه النظريّة ـ وهذا المبنى الفقهي والعقدي المتميّز والمقبول لدى الكثير من فقهاء الطائفة ـ ينبغي أن تكون الأهداف السياسيّة والعسكرية لنهضة الإمام الحسين عليه السلام هي الأساس والرائد الأوّل في مجال مقارعة الطغاة ومحاربتهم، وإسقاط أنظمتهم الظالمة وحكوماتهم الفاسدة، والعمل على تشكيل حكومة الإسلام العادلة في مجتمعاتنا الإسلاميّة، وهذا ما كان يُنادي ويهتف به دائماً مؤسس جمهوريّة إيران الإسلاميّة الإمام الخميني قدس سره، حتى اشتُهر عنه القول: «**بأن كل ما لدينا من عاشوراء**»، وكان يقول أيضاً قدس سره: «**إن ثورتنا هي امتداد لنهضة الحسين عليه السلام وشعاع من أشعتها**»[1].

وكان يرى قدس سره أن الولاية والحكومة الإسلاميّة من أهمّ الأهداف الأساسية لتشريع الدين الإسلامي. ويعتقد قدس سره بأن «**للإسلام نظاماً وتشريعاً في كافة الشؤون الحيوية للإنسان والمجتمع البشري عامّة، ولا بدّ لنا أن نعتقد جزماً بأن الإسلام يعني الحكومة، وأن قوانين هذه الحكومة هي الأحكام الإسلاميّة التي نزل التشريع بها بهدف تعميم ونشر العدالة، وتلبية الحاجات الفردية والاجتماعية والثقافية والسياسيّة والاقتصادية والأُسريّة**»[2].[3].

---

(١) في حديث له قدس سره مع جمع من علماء طهران، بتاريخ: ٢١/ ٩/ ١٩٧٩.

(٢) المصدر السابق: ص١٧٥.

(٣) ويرى قدس سره بأن ولاية الفقيه في زمن الغيبة تعني: الحكومة السياسيّة وإدارة البلاد وتطبيق التشريعات والقوانين الإلهية الإسلاميّة، وكذا الإشراف العام على دوائر الدولة الإسلاميّة، وتعيين الولاة والقضاة وجباية الأموال والضرائب والحقوق والثروات وإنفاقها في مواردها، وتجييش الجيوش والدفاع عن بيضة الإسلام وثغور المسلمين، وإحقاق الحق وإرساء العدالة الاجتماعية، ومحاربة الطغاة والظالمين، وكل ما كان يقوم به الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الهداة عليهم السلام من تطبيق للنظام الإسلامي في جميع المجالات. ويرى قدس سره أيضاً بأن ذلك كلّه من أهمّ الواجبات والوظائف الملقاة على عاتق العلماء والفقهاء

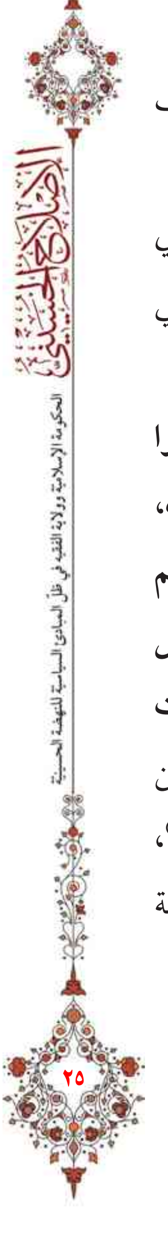


وقد قطعت هذه النظريّة في الآونة الأخيرة شوطاً كبيراً في الفكر الشيعي، وتمَّ طرحها وعرضها والتأسيس لها بشكل متكامل، وبصورة علميّة ومنهجيّة، وعلى الموازين الفقهيّة والاجتهاديّة، وحاول المؤمنون بهذه النظريّة مناقشة وردّ كُلّ الرؤى والشبهات المناهضة لها، وتأمّلوا كثيراً في الروايات التي قد يظهر من بعضها المنع عن إقامة حكومة إسلاميّة في زمن الغيبة، إما من حيث الطريق والسند، أو من حيث الدلالة والمضمون، بما في ذلك الشواهد التي أوردناها لتأييد الإشكالية المطروحة في هذا المقال. ومن هذا المنطلق وتحت ظلّ هذه النظريّة تبقى الأهداف السياسيّة لنهضة الإمام الحسين عليه السلام مصدراً عقديّاً وتشريعيّاً لكلّ ثورة ونهضة تصحيحيّة تسعى للإطاحة بالطغاة وحكوماتهم الفاسدة، واستبدالها بحكومة إلهيّة إسلاميّة تقوم على أساس العدالة والقسط والاستقامة.

ثانياً: فكرة المشاركة السياسيّة والاجتماعيّة (الولاية الحسبية)

بعيداً عن نظرية الحكومة وولاية الفقيه المطلقة، فإننا نعتقد ـ على أقل تقدير ـ بأن الدين عموماً والشريعة الإسلاميّة الحقّة على وجه الخصوص شريك أساس في تنظيم وتقنين حياة الناس، وإدارة المجتمع، وقيادة الأُمّة، وممارسة وظيفة الحكم والقضاء، وتصحيح مسارات العمليّة السياسيّة والاجتماعيّة بشكل عام، ومجاهدة الأعداء والغُزاة، والوقوف بوجه الظلم والظالمين، والدفاع عن حقوق المظلومين والمضطهدين، وحماية الضعفاء والفقراء، ورعاية القاصرين والمحتاجين، وغير ذلك

العدول والأكفّاء، وبهذه الرؤية وضع عليهم السلام الحوزة العلميّة والعلماء والفقهاء أمام مسؤولية كبيرة وخطيرة، حيث فرض لهم منصب القيادة والريادة للمجتمع في جميع الميادين، وهي أمانة ثقيلة، تجعل الحوزة العلميّة والعلماء أمام تحدّ كبير، ودور ريادي ينبغي دراسته ووضع أُسسه ومبادئه، وإعطاء خطّة متكاملة تبتدئ من النظرية وتنتهي بالتطبيق على أرض الواقع.



مما يرتبط بحفظ النظام العام وإتيان ما لا يرضى الشارع الأقدس بتفويته، وهذا هو ما نفهمه من معنى ولاية الفقهاء والمؤمنين الحسبيّة والخاصّة، التي يتبنّاها مشهور فقهائنا.

نعم، قد تختلف مساحتها وشرائطها سعة وضيقاً من فقيه لآخر بحسب اختلاف الأدلّة والمباني الفقهية الاجتهاديّة.

وهذا ما نلمسه بوضوح تامّ حينما نطالع كلمات وآراء الفقهاء ـ قديماً وحديثاً ـ في هذا المجال، وللوقوف على شواهد هذه الحقيقة ـ التي تكاد أن تكون إجماعيّة ـ ننتقي ـ على سبيل المثال ـ بعض الأقوال والآراء الفقهيّة في هذه المسألة:

يقول الشيخ المفيد‏ في كتابه المقنعة: «**وللفقهاء من شيعة الأئمة عليهم السلام أن يُجمّعوا بإخوانهم في الصلوات الخمس، وصلوات الأعياد، والاستسقاء، والكسوف، والخسوف، إذا تمكنوا من ذلك، وأمنوا فيه من معرّة أهل الفساد. ولهم أن يقضوا بينهم بالحق، ويُصلحوا بين المختلفين في الدعاوى عند عدم البيّنات، ويفعلوا جميع ما جُعل إلى القضاة في الإسلام؛ لأن الأئمة عليهم السلام قد فوّضوا إليهم ذلك عند تمكّنهم منه بما ثبت عنهم فيه من الأخبار، وصحّ به النقل عند أهل المعرفة به من الآثار**»[(١)]. وقريب من هذا المضمون ما ذكره الشيخ الطوسي في النهاية[(٢)]، وابن إدريس الحلّي في السرائر[(٣)]، والمحقّق الحلّي في الشرائع[(٤)]، والعلامة الحلّي في القواعد[(٥)]، والشهيدان في اللمعة وشرحها[(٦)].

---

(١) المفيد، المقنعة: ص٨١١.

(٢) الطوسي، النهاية: ص٣٠١ـ٣٠٢.

(٣) الحليّ، ابن إدريس، السرائر: ج٣، ص٣٣٥ـ٣٣٧.

(٤) المحقق الحليّ، شرائع الإسلام: ج١ ص٢٥٩.

(٥) الحليّ، العلّامة، قواعد الأحكام: ج١، ص٥٢٥ـ٥٢٦.

(٦) الشهيد الثاني، الروضة البهية: ج٢، ص٤١٧.

ويقول الفيض الكاشاني قدس سره في المفاتيح: «وبالجملة فوجوب الجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتعاون على البرّ والتقوى، والإفتاء والحكم بين الناس بالحقّ، وإقامة الحدود والتعزيرات وسائر السياسات الدينيّة من ضروريات الدين، وهي القطب الأعظم في الدين والمهمّ الذي بعث الله له النبيين، ولو تُركت لعُطّلت النبوّة، واضمحلّت الديانة، وعمّت الفترة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، وخرب البلاد، وهلك العباد، نعوذ بالله من ذلك... وكذا إقامة الحدود والتعزيرات وسائر السياسات الدينيّة، فإن للفقهاء المأمونين إقامتها في الغيبة بحقّ النيابة عنه عليه السلام، إذا أمنوا الخطر على أنفسهم، أو أحد من المسلمين على الأصح، وفاقاً للشيخين والعلامة وجماعة؛ لأنهم مأذونون من قِبَلهم عليهم السلام في أمثالها، كالقضاء والإفتاء وغيرهما، ولإطلاق أدلّة وجوبها، وعدم دليل على توقّفه على حضوره عليه السلام»[1].

وأيضاً يقول الشيخ كاشف الغطاء قدس سره في حديثه عن أحكام الجهاد وأقسامه وشرائطه: «وإذا لم يحضر الإمام ـ بأن كان غائباً أو كان حاضراً ولم يُتمكّن من استئذانه ـ وجب على المُجتهدين القيام بهذا الأمر. ويجب تقديم الأفضل أو مأذونه في هذا المقام، ولا يجوز التعرّض في ذلك لغيرهم، وتجب طاعة الناس لهم، ومَن خالفهم فقد خالف إمامهم. فإن لم يكونوا، أو كانوا ولا يمكن الأخذ عنهم ولا الرجوع إليهم، أو كانوا من الوسواسيين الذين لا يأخذون بظاهر شريعة سيّد المرسلين، وجب على كلّ بصير صاحب رأي وتدبير ـ عالم بطريقة السياسة، عارف بدقائق الرئاسة، صاحب إدراك وفهم وثبات وجزم وحزم ـ أن يقوم بأحمالها، ويتكلّف بحمل أثقالها، وجوباً كفائياً مع مقدار القابلين، فلو تركوا ذلك عُوقبوا أجمعين»[2].

(١) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع: ج٢، ص٥٠.

(٢) جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء: ج٤، ص٣٣٣.

ويقول المولى النراقي ﭬ في حديثه عن ولاية الفقيه: «**كُلّ فعل متعلّق بأُمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بدّ من الإتيان به ولا مفرّ منه، إما عقلاً أو عادة من جهة توقُّف أُمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه، وإناطة انتظام أُمور الدين أو الدنيا به. أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع، أو نفي ضرر أو إضرار، أو عُسر أو حرج، أو فساد على مسلم، أو دليل آخر، أو ورود الإذن فيه من الشارع، ولم يجعل وظيفته لمعيّن واحد أو جماعة ولا لغير معيّن ـ أي: واحد لا بعينه ـ بل عُلم لا بدّية الإتيان به أو الإذن فيه، ولم يُعلَم المأمور به ولا المأذون فيه، فهو وظيفة الفقيه، وله التصرّف فيه، والإتيان به**»[1]. ثم استدلّ على ذلك كلّه بإجماع الفقهاء.

وفي كتاب الجواهر: «**الولاية للقضاء أو النظام والسياسة أو على جباية الخراج أو على القاصرين من الأطفال أو غير ذلك أو على الجميع، من قِبَل السلطان العادل أو نائبه، جائزة قطعاً، بل راجحة؛ لما فيها من المعاونة على البرّ والتقوى، والخدمة للإمام، وغير ذلك، خصوصاً في بعض الأفراد، وربما وجبت عيناً**»[2].

وفي موضع آخر منه: «**لولا عموم الولاية لبقي كثير من الأُمور المتعلّقة بشيعتهم معطّلة. فمن الغريب وسوسة بعض الناس في ذلك، بل كأنه ما ذاق من طعم الفقه شيئاً، ولا فهم من لحن قولهم ورموزهم أمراً، ولا تأمّل المراد من قولهم: إني جعلته عليكم حاكماً وقاضياً وحجّة وخليفة. ونحو ذلك؛ مما يظهر منه إرادة نظم زمان الغيبة لشيعتهم في كثير من الأُمور الراجعة إليهم**»[3].

ويقول المحقق النائيني ﭬ بصدد بيان حدود وأبعاد ولاية الفقيه: «**لو بنيّنا على**

---

(١) النراقي، عوائد الأيام: ص٥٣٦.

(٢) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام: ج٢٢، ص١٥٥.

(٣) المصدر السابق: ج٢١، ص٣٩٧.

عموم ولاية الفقيه ببركة دلالة مقبولة ابن حنظلة، فلا إشكال في أن له الولاية على كل ما عُلِم بأنه من وظائف القضاة، أو عُلِم بأن تصدّيه من وظائف الولاة، أو كان مشكوكاً. فله جباية الخراج والمقاسمة فضلاً عن مطالبة الأخماس والزكوات، وله التصدّي لإقامة الجمعة؛ بناءً على أن تكون إقامتها من وظائف الولاة، وأنه مع تصدّيه لإقامتها تجب على كلّ مَن يتمكّن حضورها وجوباً عينيّاً، وكذلك له التصدّي لإقامة الحدود والتعزيرات وأمثالها مما يُشكّ في كونه من وظيفة القضاة أو الولاة»[1].

هذه باقة منتقاة من كلمات وآراء الأعلام من فقهائنا (قدّس الله أسرارهم)؛ ويتجلّى منها بوضوح أبعاد وآفاق الرؤية والفكرة التي أشرنا إليها في مستهلّ هذه الإجابة، وهي كون الدين الإسلامي شريكاً رئيساً للإنسان في إدارة وتنظيم وبناء الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، ولا يسمح الدين أبداً للناس أن ينفردوا في بناء حياتهم وحضاراتهم البشريّة اعتماداً على عقولهم وأفكارهم وميولهم وغرائزهم الماديّة فحسب، بل يتحتّم عليهم أن يستعينوا بمزدوج المنتوج الديني والمنتوج البشري؛ لرسم المناهج والسُّبل والسياسات الصحيحة التي تُسهم في الارتقاء بواقع بلدانهم وبناء وتشييد مجتمعاتهم الصالحة والآمنة والمتحضّرة.

وفي ضوء هذه الرؤية؛ نستكشف مدى أهميّة الأهداف السياسيّة للنهضة الحسينيّة وأثرها ودورها الفاعل في حاضر الأُمّة ومستقبلها؛ كونها تُمثّل مصدراً ومنهلاً عقديّاً وتشريعيّاً مؤثراً ومُلهماً للشعوب والبلدان الإسلاميّة، وعلى كلّ فرد مسلم يؤمن بالحسين عليه السلام أن يحمله فكراً ومنهجاً وأُسلوباً في الحياة.

ومن هذا المنطلق؛ يتوجّب على الأُمّة الإسلاميّة بكافّة أطيافها أن تستلهم من المدرسة الحسينيّة الخالدة دروس العزّة والإباء والتضحية والفداء والعظمة، وتتفاخر

---

(١) النائيني، كتاب المكاسب والبيع: ج٢، ص٣٣٨.



وتقتدي بالحسين الذي أرعب الطغاة وأقضّ مضاجعهم وأسقط عروشهم وزلزل الأرض تحت أقدامهم.

وينبغي للأُمّة أيضاً أن تستلهم من الحسين عليه السلام شارات الكرامة؛ لتخرج بكبريائها وشموخها ثائرة منتفضة على فراعنة عصرها، رافضة لحكوماتهم الجائرة وأنظمتهم الفاسدة، وأن تتعلّم الأُمّة من وحي أهداف نهضته: كيف تُخطط سياسيّاً وعسكريّاً للانقلاب عليهم والإطاحة بهم واستبدالهم بالنظام الأصلح؟ وكيف تتحرّك إلى الأمام لتجعل الدين مصدراً مهمّاً من مصادر مجدها وشموخها وعظمتها؟

وعليها أن تبحث في الحسين عليه السلام عن عزّتها وكرامتها المهدورة، وتصنع من مبادئ نهضته المباركة مجتمعاً قويّاً رصيناً متلاحماً، لا يرضى بالذلّ والظلم والفساد، حسينيّاً في منهجه ومبادئه وأهدافه وغاياته. ولا معنى لأن يُقال ـ بعد هذا الحديث ـ: إنّ الأهداف السياسيّة للنهضة الحسينيّة لا تنتمي لمكوّنات بيئتنا وواقعنا المُعاش، ولا تُسهم في تصميم وإنتاج المشهد السياسي في زماننا الحاضر!!

ثالثاً: الحضور الحسيني المتميّز في الأوضاع الراهنة

إنّ مجتمعاتنا الشيعيّة اليوم هي مجتمعات (حسينيّة/ كربلائيّة) بامتياز، بكلّ مضامينها ومظاهرها، وكلّنا يشاهد ويرى كيف أن دم الحسين عليه السلام يرسم بألوان الحريّة والإباء والكرامة لوحة بلداننا وصورة أجيالنا، ويبني بلَبِنات العزّة والشموخ صروح مجدنا ومعالي حضارتنا، بل أضحى حسين الخلود حضارة الإنسان التي نتفاخر بشرف الانتماء إليها، وقد تعلّمنا من الحسين كيف نُقارع الأنظمة والحكومات الفاسدة، فانتصرنا وأقمنا حكومة الإسلام في دولة إيران العزيزة. وتعلّمنا من الحسين كيف نواجه طاغية العراق بعزيمة واستبسال، فانتصرنا وأذقناه ذلّ العار

والهوان. وتعلّمنا من الحسين كيف نكون أحراراً في الدفاع عن ديننا وأعراضنا وأوطاننا، فانتصرنا نصراً مؤزّراً، وها هم أبناء الحسين عليه السلام وأحبابه وشيعته يُسطّرون اليوم أروع ملاحم البطولة والتضحية والفداء في الدفاع عن تُراب ومقدّسات عراقنا الحبيب، وها هم يكتبون في هذه المرحلة الحسّاسة تاريخاً ومستقبلاً جديداً، ناصعاً مشرقاً، ينتمي لكربلاء الصمود، فسلامٌ وتحيّةٌ من الله لهم وهم يقفون جبالاً شامخة في مواجهة ظلام الكفر والفساد والتخلّف والطغيان المتمثّل بما يُسمّى بأوباش (داعش) ومن يقف خلفهم من الظلاميين والتكفيريين والخونة والمتآمرين. وها هي الشعوب المؤمنة بالحسين عليه السلام ومبادئ نهضته المباركة كانت ولا زالت تسير في رَكْبِه قُدماً، وتنبض مسيرتهم بالخير العطاء وعنفوان الحياة. وكان ولا زال حُكّام الجور والطغاة يرتجفون خوفاً وهلعاً من صدى الصوت الحسيني الهادر (هيهات منّا الذلّة).

وفي إطار هذه الملاحم العظيمة، ونحن نعيش هذه الانتصارات المتوالية للسياسات والمبادئ الحسينيّة تحت إشراف علمائنا الأعلام والمرجعيّة الرشيدة، فإنّي لا أفهم أبداً ما قد يُقال: بأن المؤمنين لا يمتلكون مقوّمات النصر على الطغاة في زمن الغيبة!!

كلّا! وألف كلّا! فإن المؤمنين قد انتصروا، وهم يعيشون اليوم في نعيم دولة الحسين عليه السلام وحضارته المترامية الأطراف، فالمبادئ السياسيّة للنهضة الحسينيّة بكل أبعادها باتت وأصبحت هي الطاقة الخلّاقة التي تُحرّك حاضر الأُمّة باتجاه صناعة مستقبل واعد وكريم.



رابعاً: مناقشة شواهد ونصوص الإشكاليّة

لا نريد بهذا العنوان الولوج مفصلاً في الردّ والإجابة عن الشواهد التي سيقت

لتأييد تلك الإشكاليّة الزمكانيّة؛ لأن هذا الأمر موكول للبحوث التخصصيّة والاجتهاديّة الفقهيّة والعقديّة المطروحة في مسألة ولاية الفقيه والحكومة الإسلاميّة، وقد ذُكرت أجوبة كثيرة ومتنوّعة وتفصيليّة للردّ على تلك الشواهد الروائيّة والتاريخيّة، يستطيع الباحث ملاحظتها في مظانها، ولكننا سوف نُشير بنحو الإجمال إلى بعض الإجابات والتعليقات المختصرة، فنقول:

أولاً: إن المضمون الذي بيّناه واستعرضناه في الشاهد الأول بعنوان (فكرة فصل الاختصاص الديني عن المنهج السياسي)، كان ولا زال يُمثّل هاجساً كبيراً لدى كثير من العلماء والأساتذة والباحثين في الاختصاص الديني، ويمنعهم من محاولة التفكير الجادّ في إقحام علوم السياسة والاجتماع كمناهج علميّة تخصصيّة في جدول مدرستنا الدينيّة الاجتهاديّة؛ مما أدّى إلى إلغائها وإقصائها بشكل كامل من منظومة مناهجنا الدراسيّة التقليديّة في كثير من حوزاتنا العلميّة، مع أنّ لهذه العلوم الإنسانيّة مساحة واسعة وتراثاً ضخماً في موروثنا الديني والإسلامي.

وفي الحقيقة: إن مُدارسة ومناقشة هذا الأمر تفصيلاً لا تحتمله سياقات بحثنا الموجز، لكننا نغتنمها فرصة لندعو العلماء والأساتذة والفضلاء لإعادة النظر في هذا القرار أو العرف المناهجي الذي أصبح شبه نافذ ومعمول به في دروسنا وكراسي اختصاصاتنا الدينيّة الرسميّة، ونحن نرى اليوم ضرورة التغيير والتطوير في هذا المجال، خصوصاً في أوضاعنا الراهنة التي يتعذّر فيها التنصّل والابتعاد عن الواقع الاجتماعي والسياسي لعالمنا المعاصر، فإن كُنّا من المؤمنين بنظرية الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه، فالحاجة إلى دراسة مثل هذه العلوم دراسة دينيّة اختصاصيّة اجتهاديّة لا تفتقر إلى البيان، وإن كُنّا لا نؤمن بهذه النظريّة، فإن إجماع الفقهاء ـ كما تقدّم ـ قائم على الإيمان بولاية الفقيه الخاصّة والحسبيّة، وضرورة أن يكون الاختصاص الديني

شريكاً قويّاً ومؤثراً في مجال السياسة والاجتماع، وهذا هو الدور المصيري والحسّاس الذي تقوم به مرجعيّاتنا الرشيدة اليوم في كثير من البلدان والأمصار، وهو ما يتطلّب منّا أن نكون شركاء أقوياء، وأن نُساهم في إدارة شأننا السياسي والاجتماعي عن معرفة ودراية تامّة بالتراث الديني وواقع الحياة ومتطلّبات العصر والمرحلة.

وحينذاك؛ يُصبح التراث السياسي للنهضة الحسينيّة على وجه الخصوص من أهمّ مصادرنا التشريعيّة والعقديّة المؤثّرة في رسم معالم مشاركتنا السياسيّة والاجتماعيّة، ولا مبرّر أبداً لإهمال وتهميش هكذا تراث مهمّ ومفصليّ وحساس.

ثانياً: إن ما ادُّعي في محتوى الشاهد الثاني، من كون حركة المعصومين من أئمة أهل البيت عليهم السلام السياسيّة لاستلام مقاليد الحكم وقيادة الأُمة، تُعدّ من خصائص عصمتهم ومقام إمامتهم الربانيّة، ولا يصلح الاقتداء والتأسي بهم في مثل هذه الموارد. فإنه لا يمتلك هذا الادّعاء أيّ دليل ناهض لإثباته، بل الأدلّة المتضافرة على خلافه، والفقهاء قديماً وحديثاً يؤكّدون في بحوثهم الأُصوليّة والفقهيّة على أن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام هم قدوة وأُسوة في كلّ أفعالهم وتحرّكاتهم الفردية والاجتماعيّة والسياسيّة، إلّا ما أخرجه الدليل الخاصّ، وهو قليل ونادر جدّاً، من قبيل جواز التزوّج بأكثر من أربعة بعقد دائم ووجوب صلاة الليل في حقّ النبي صلى الله عليه وآله، وأما ما دون ذلك فإن منهجهم عليهم السلام في الحياة هو سبيلنا ومنهجنا، ولكن بشرطها وشروطها، ومن شروطها الضروريّة العمل الجادّ على وضع البحوث والدراسات والمناهج التخصصيّة الاجتهاديّة؛ لتحديد ما يتطلّبه الواقع والمرحلة، وما ينطبق عليه من منهج أهل البيت عليهم السلام وسيرتهم المتنوّعة بتنوّع واقعهم الذي عايشوه آنذاك، وواحدة من المصادر المهمّة في هذا المجال سيرة الحسين عليه السلام ونهجه السياسي في نهضته المباركة.

ثالثاً: يعتمد الشاهدان الثالث والرابع ـ كما تقدّم ـ على جملة من النصوص والروايات الشريفة، التي يُستظهر منها الأمر بالجلوس والنهي عن التخطيط للخروج على الحكومات الفاسدة بهدف إسقاطها واستبدالها بحكومة إسلاميّة عادلة، وهناك أجوبة وردود مفصّلة لمناقشة الاستدلال بمضامين هذه النصوص، مطروحة في البحوث الاجتهاديّة الفقهيّة حول مسألة الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه، لا نريد الخوض في تفاصيلها، لكننا بنحو الإجمال نقول:

١ـ بالنسبة إلى النصوص المتقدّمة الدالّة على أن كلّ راية تُرفع قبل قيام القائم عليه السلام فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله. فقد أُجيب عن الاستدلال بها من وجوه كثيرة، أوضحها وأتقنها: هو أن المقصود بالراية التي وقعت موضوعاً في هذه النصوص ـ بمناسبات الحكم والموضوع ـ هي التي يكون صاحبها داعياً الناس إلى نفسه في قبال راية الحق، وهي راية القائم عليه السلام، وأمّا مَن تكون رايته في سبيل إسقاط رايات وحكومات الباطل والظلم، وإقامة الحق وإرجاعه إلى أصحابه الشرعيين، وتسليم الراية إلى القائم عليه السلام في حال ظهوره، فهكذا راية غير مشمولة بتلك النصوص، وذلك بقرينة وصف صاحب الراية الباطلة بالطاغوت وأنه يُعبد من دون الله، وهو ما يُعطي معنى الصنميّة والدعوة إلى الذات، الذي «**يناسب فرض كون خروجه لنفسه، لا بنيّة تسليم الأمر إلى الإمام المعصوم لو حضر**»[1]. وقد ناقش بعض أساتذتنا الأجلاء في تماميّة هذه الإجابة، وتفصيل البحث موكول إلى محلّه[2].

٢ـ أما بالنسبة إلى النصوص الآمرة بالجلوس والسكون، والناهية عن الخروج على السلطات الظالمة، فأهمّها وأصحّها رواية عيص بن القاسم المتقدّمة، وقد أُجيب

(١) الحائري، كاظم، ولاية الأمر في عصر الغيبة: ص٧٠.

(٢) أُستاذنا الأجلّ سماحة آية الله الشيخ هادي آل الشيخ راضي حفظه الله ورعاه، حيث طرح عدّة تأملات حول مضمون هذه الإجابة في مجلس درسه الشريف حينما تعرّض لمبحث ولاية الفقيه.

عن الاستدلال بها في المقام بوجوه عديدة، أتقنها ما أجاب به بعض المحقّقين في كتابه (دراسات في ولاية الفقيه)، من أن الرواية ناظرة إلى خروج مَن يخرج داعياً إلى نفسه، كما هو شأن الخارجين في زمان صدور النصّ، وليست ناظرة إلى مَن يخرج داعياً إلى الإمام عليه السلام؛ وذلك بقرينة التفريق في الرواية بين خروج زيد وخروج غيره، وقد امتدح الإمام عليه السلام خروج زيد وأثنى عليه؛ معللاً ذلك بأنه لم يخرج داعياً لنفسه وإنما خرج داعياً إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله، فيُفهم منه أن الخروج الآخر المنهي عنه وغير المرضي لدى الإمام عليه السلام هو الخروج مع مَن يخرج مستقلاً عن الإمام وداعياً لنفسه؛ إذ لا فرق بينه حينئذٍ وبين الحكومة القائمة آنذاك، فكلٌّ منهما يدعو إلى نفسه.

يقول قدس سره: «**الصحيحة لا تدلّ على عدم وجوب الدفاع وعدم جواز الخروج، بل تدلّ على أن الداعي إلى الخروج قد تكون دعوته باطلة، بأن يدعو إلى نفسه مثلاً مع عدم استحقاقه لما يدّعيه، كمن يدّعي المهدوية مثلاً كذباً. وقد تكون دعوته حقّه، كدعوة زيد بن علي بن الحسين مثلاً، حيث دعا الناس لنقض السلطنة الجائرة وتسليم الحق إلى أهله، أعني: المرضي من آل محمد... فالصحيحة تُمضي قيام زيد، وتدلّ على جواز القيام للدفاع عن الحقّ... ولا خصوصية لزيد قطعاً، وإنما الملاك هدفه في قيامه وصلاحيته لذلك. فالقيام لنقض الحكومة الفاسدة الجائرة مع إِعداد مقدماته جائز، بل واجب. ولو ظفر زيد لوفى بما دعا إليه من إِرجاع الحكومة إلى المرضيّ من آل محمد، كما نطق به الخبر**»(1).

ونحن نعتقد أيضاً بأن الرواية ـ بقرينة كون صدرها في مقام الإرشاد إلى مَن يصحّ الخروج معه شرعاً ـ ظاهرة في أن المجتمع الشيعي من صلاحياته اختيار من يُمثّله ويُدير شؤونه من ذوي العلم والخبرة والقدرة، فلا بأس أن يتصدّى من العلماء

(1) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه: ج1، ص206ـ207.



الأجدر والأكفأ إذا اختارهم الناس لذلك الشأن، ويتحرّكوا حينئذٍ بالنيابة عن المجتمع الشيعي في ضوء تعاليم أهل البيت(عليهم السلام)، ويجتنبوا الحديث والتحرّك باسم الرضا من آل محمد، فتُمثّل حركتهم التنفيذية والإداريّة إرادة ورضا المجتمع الإيماني، لا إرادة ورضا المعصوم مباشرة.

وأمّا رواية سدير الصيرفي، فقد حملها بعض المحقّقين على القضيّة الخارجيّة وموردها الخاصّ وهو سدير نفسه، فسدير هو المنهي عن الخروج مع الخارجين، وهو المأمور بالسكون والجلوس في بيته؛ وذلك لخصوصيّة في شخصيته العاطفيّة والمزاجيّة المتقلّبة، وقد أورد(قدس سره) جملة من الشواهد والمؤيّدات لفرض خصوصيّة المورد، فلاحظ[1].[2].

رابعاً: إن التمسّك بسيرة المعصومين(عليهم السلام) بعد شهادة الإمام الحسين(عليه السلام)، ودعوى كونها قائمة على اعتزال العمل السياسي والعسكري، وترك السعي لإقامة حكومة إسلامية. في غير محلّه تماماً؛ فإنهم(عليهم السلام) مع كلّ المصاعب والظروف الحرجة والخانقة التي عاشوها في زمن الأُمويين والعباسيين، كانوا شركاء فاعلين ومؤثرين وحاضرين باستمرار فيما عايشوه من أحداث وتقلّبات في واقعهم الاجتماعي والسياسي، وكانوا(عليهم السلام) يتحرّكون في هذه الدائرة بصورة فاعلة ومتواصلة بما كان يسمح به النظام الاستبدادي والدكتاتوري الذي عايشوه آنذاك، وتاريخهم وسيرتهم المباركة خير شاهد على ما نقول، ويكفينا ذلك مبررّاً للخوض في مُدارسة الملف السياسي والاجتماعي للمعصومين(عليهم السلام) على اختلاف مراحله ومواقفه، ابتداءً من زمن النبي الأكرم(صلى الله عليه وآله)، ومروراً بأحداث النهضة الحسينيّة، وانتهاءً بزمان غيبة المعصوم الثاني عشر(عجل الله تعالى فرجه الشريف).

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٢٢٩ـ٢٣٢.

(٢) ولشيخنا الأُستاذ (حفظه الله) مناقشة تفصيلية لهذا الوجه أيضاً، ذكرها في مجلس الدرس، في مبحث ولاية الفقيه.



- النهضة الحسينية بين نظرية الشهادة وإقامة الحكومة

- منطلقات النهضة الحسينية وخلفياتها
  القسم الرابع (تعبئة الأُمة وإعدادها)

- فلسفة البكاء على الإمام الحسين عليه السلام

- المؤسسة الشعائرية
  القسم الأول (التأسيس والسيرورة)

النهضة الحسينية بين نظرية الشهادة وإقامة الحكومة

آية اللّه الشيخ محمد جواد اللنكراني

المقدّمة

يعتبر الحديث عن أهداف الثورة الحسينية من الأُمور المهمّة التي تطرّق إليها كثير من الفقهاء والمحقّقين، وقد قُدّمت نظريات متعددة استُدلّ عليها بشواهد من واقعة عاشوراء، فهناك مَن ادّعى أنّ الثورة الحسينية لا تُحدّد بهدف واحد، بل لها هدفان أو ثلاثة، وذكر بعضٌ أنّ بين هذه الأهداف المتعدّدة ترتّباً طوليّاً، وذهب آخرون إلى فرض العَرْضية بين تلك الأهداف.

وينبغي الالتفات إلى أنّ هذه الواقعة العظيمة التي حدثت في تاريخ الأُمّة الإسلاميّة فريدة من نوعها، ولا يمكن ببيانٍ قليل وتحليلٍ يسير أن نقف على حقيقتها؛ لأنّها حادثة رسمتها اليد الإلهية بشكلٍ خاصٍّ ومميّز، ولا تنال عقول المفكرين والمحقّقين زواياها المتعدّدة، فيمكن أن تتّضح لنا أبعاد وحقائق أُخرى أعمق ممّا عليه اليوم بمرور الزمان، وكلّما تزداد معرفتنا بإمامة وولاية أهل البيت عليهم السلام تتّضح لنا أهداف وغايات النهضة بشكل أكبر.

الاتجاهات في تفسير هدف النهضة الحسينية

نستعرض في بداية البحث النظريات والاتجاهات التي طُرحت في مجال تحليل هدف الثورة الحسينية بشكلٍ إجمالي؛ ليتسنّى لنا بعد ذلك اختيار النظرية المناسبة، وسنعطي لكلّ نظرية عنواناً خاصّاً تسهيلاً لفهمها، وعمدة النظريات ما يلي:

١ـ **نظرية الشهادة**: ترى هذه النظرية أنّ الهدف من ثورة سيد الشهداءعليه السلام هو الشهادة، وأنّه قد وطّن نفسه على هذا الأمر، ولم يكن وراء هذا الهدف هدف آخر، بل أقبلعليه السلام ـ في تلك الظروف المعقّدة ـ على الشهادة التي قد رسمها الله تعالى له.

وقد تبنّى هذه النظرية ـ عموماً ـ جملة من الأعلام وكثير من المحقّقين[١].

٢ـ **نظرية الهدف المرحلي**: تذهب هذه النظرية إلى أنّ ثورة سيد الشهداءعليه السلام تحتوي على مرحلتين:

المرحلة الأُولى: هي إقامة الدولة الإسلاميّة.

المرحلة الثانية: مرحلة الشهادة، وذلك بعد أن وصل خبر مقتل مسلم بن عقيل، فتحرّك نحو كربلاء طالباً للشهادة.

وقد تبنّى هذه النظرية الأُستاذ الشهيد مطهّري[٢].

٣ـ **نظرية الهدف المزدوج**: تُؤمن هذه النظرية بأنّ لنهضة سيد الشهداء بُعدين:

البُعد الأوّل: يتجسّد في الشهادة.

البُعد الثاني: يتمثّل في دعوة الناس للوقوف في وجه يزيد؛ لأجل إصلاح أوضاع



(١) أُنظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ج١، ص٥٨١. الصافي الگلپايگاني، لطف الله، حسين شهيد آگاه (الحسين الشهيد العالم): ص٨٠.

(٢) مطهري، مرتضى، مجموعه آثار أُستاد شهيد مطهري(المجموعة الكاملة لمؤلفات الأُستاذ الشهيد مطهري): ج١٧، ص٣٧١.

المسلمين المتردّية آنذاك؛ لما حصل من تغييب طويل لسُنن رسول الله ﷺ، وإحياء للبدع.

وممّن ذهب إلى هذه النظرية العلّامة السيد مرتضى العسكري[1].

٤ـ **نظرية الأهداف الطُولية**: يرى بعض الكتّاب المعاصرين أنّ ثورة الإمام الحسين عليه السلام ـ وبترتّبٍ طولي ـ تحتوي على ثلاثة مراحل، استهدف الإمام في المرحلة الأُولى الانتصار العسكري وإقامة الدولة الاسلامية؛ لكن عندما لاحظ عليه السلام أنّ هذا الهدف لا يمكن تحقيقه، انتقل إلى المرحلة الثانية وهي السِّلْم والصلح الكريم، ولّما لم يقع ذلك ـ ولأجل أن لا يخضع للذلّ والهوان ـ اختار سبيل الشهادة، وهي تُمثّل المرحلة الثالثة.

وقد تبنّى هذا الرأي صاحب كتاب شهيد جاويد (الشهيد الخالد)[2].

وهذه النظرية قريبة من رأي بعض المحلّلين والباحثين من أهل العامّة، الذين يرون أنّ الحسين بن علي عليه السلام كان ساعياً من أول الأمر للخلافة وإقامة الدولة، كما صرّح بذلك شمس الدين الذهبي في (تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام)[3]، وتبنّى هذه النظرية أيضاً ابن الجوزي في كتابه: (الردّ على المتعصّب العنيد)[4].

أمّا أعلام الإمامية ـ كالشيخ المفيد ـ فقد صرّحوا بأنّ الإمام الحسين عليه السلام خرج من المدينة متّجهاً إلى الكوفة؛ لامتناعه من بيعة يزيد، وعندما أُخبر بولاء أهل الكوفة له من قِبل مسلم بن عقيل عليه السلام تحرّك لأجل إقامة الدولة، وقد ذكر الشيخ المفيد في المسائل العكبرية[5] في معرض الإجابة عن سؤال: «... **ما بال الحسين عليه السلام صار إلى أهل الكوفة، وقد علم أنّهم يخذلونه ولا ينصرونه، وأنّه مقتول في سفرته تلك؟**».

---

(١) العسكري، مرتضى، معالم المدرستين: ج٣، ص٣٠٨.

(٢) الصالحي النجف آبادي، نعمة الله، شهيد جاويد (الشهيد الخالد): ص٢١٥.

(٣) الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام: ج٥، ص٥.

(٤) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، الردّ على المتعصّب العنيد: ص٧١.

(٥) المفيد، محمد بن محمد، المسائل العكبرية: ص٦٩ ـ ٧١.

فأجاب: «**فأمّا علم الحسين**عليه السلام **بأنّ أهل الكوفة خاذلوه، فلسنا نقطع على ذلك؛ إذ لا حجّة عليه من عقل ولا سمع**».

٥ـ **نظرية إقامة الحكومة:** يعتقد بعض بأنّ الإمام الحسينعليه السلام لم يكن قاصداً للشهادة من أول الأمر، بل خرج لأجل تأسيس حكومة إسلامية، ولكن كان على علم بأنّ هذا الأمر لا يتحقّق ومآله إلى الشهادة[١].

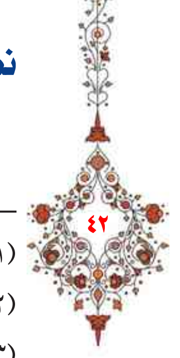
٦ـ **نظرية الظاهر والباطن:** يُستفاد من بعض عبائر آية الله العظمى الشيخ فاضل اللنكراني، وآية الله الإشراقي في كتابهما باسداران وحي (حُرّاس الوحي) أنّ الإمام كان يسعى لإقامة الدولة بحسب الظاهر، وأمّا باطناً فإنّه كان طالباً للشهادة[٢].

٧ـ **نظرية التكليف الخاصّ:** إنّ سيد الشهداءعليه السلام كان مكلفاً بمهمّة خاصّة، وهذا ما ذهب إليه صاحب الجواهر، حيث قال: «**على أنّه له تكليف خاصّ قد قَدِم عليه وبادر إلى إجابته**»[٣]. وبعض المؤلفين أمثال صاحب كتاب مقصد الحسينعليه السلام[٤].

٨ـ **نظرية الفداء:** ذهب الشيخ ملا مهدي النراقي، في كتابه: (محرق القلوب) إلى أن شهادة سيد الشهداءعليه السلام كانت فداءً؛ فإنّ الإمامعليه السلام استُشهد لأجل أن يكون شفيعاً لأُمّته ومكفّراً لذنوبهم، فالحسينعليه السلام عزم على الشهادة لأجل الوصول إلى درجة الشفاعة الكُبرى، التي هي السبيل لنجاة الشيعة[٥].

نظرية الشهادة

المشهور بين المحقّقين أنّ الحسينعليه السلام كان عالماً بشهادته حتى قبل بداية الثورة؛



---

(١) أُنظر: أُستادي، رضا، سرگذشت كتاب شهيد جاويد (قصة كتاب الشهيد الخالد): ص٣٣٩.

(٢) الفاضل اللنكراني وشهاب الدين الإشراقي، باسداران وحي (حُرّاس الوحي) بالفارسيّة: ص٢٧٥.

(٣) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام: ج٢١، ص٢٩٦.

(٤) أُنظر: زاهدي قمي، أبو الفضل، مقصد الحسين: ص٩.

(٥) النراقي، مهدي، محرق القلوب: ص٤٠.

ولذا كان هادفاً للشهادة من البدء، فإنّه عليه السلام عند خروجه من المدينة كتب إلى أخيه محمد بن الحنفية (رض)، فقال: «**أمّا بعد، فإنّ مَن لحق بي استُشهد، ومَن لم يلحق بي لم يُدرك الفتح، والسلام**»[1].

ولا يخفى أنّ جماعة من بني هاشم لعلمهم بالمصير الذي تأول إليه الثورة ـ وطمعاً في الدنيا ـ امتنعوا من الانضمام إلى أبي عبد الله عليه السلام، لكنّ بعضاً آخر من بيت أبي طالب عليه السلام قد التحقوا بالإمام عليه السلام، فمن الواضح أنّ الإمام عليه السلام وآخرين قد كانوا على علمٍ بمآل الثورة.

وعليه؛ لا يمكن القول بنظرية الحكومة، وأنّ الإمام عليه السلام خرج لإقامة الدولة الإسلاميّة، فكيف يُتصوّر شخصٌ عارف بمصيره ومتيقّن أنّه سيُقتل، ومع ذلك ينتفض لاستلام السلطة، وإقامة الدولة؟! وسيأتي نقد هذه النظرية بالتفصيل.

وقد صرّح الشيخ آية الله العظمى محمد فاضل اللنكراني والشيخ شهاب الدين الإشراقي في كتابهما باسداران وحي (حُرّاس الوحي) أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد خرج وهدفه الشهادة، ولم يكن قاصداً الكوفة، أو الإطاحة بحكومة يزيد وإقامة الدولة الإسلاميّة[2].

وذكرا في بيان هذه النظرية: أنّ يزيد يسعى ـ من خلال الخطط المسبقة ـ لهدم الكيان الإسلامي، ولذا تذمّر الناس وعلت الأصوات من صنيع يزيد، فاستغاثوا بالحسين عليه السلام وطلبوا منه قيادة الأُمّة، وبطبيعة الحال كان على الإمام الحسين عليه السلام أن يلبّي تلك الأصوات، وأن يُعلن جهراً مخالفته ليزيد الطاغي، ومن جهةٍ أُخرى أنّه عليه السلام كان عالماً بمصيره، وأنّ غصن الإسلام سيشتدّ عوده بالتضحية في سبيل الدين، ومن الواضح أنّ علم الإمام بشهادته لا يمنعه من العمل بتكليفه.

---

(١) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص١٥٧، ح٢٠.

(٢) الفاضل اللنكراني وشهاب الدين الإشراقي، باسداران وحي (حُرّاس الوحي) بالفارسيّة: ص٢٧٥.

وبهذا ألقى الإمام الحسين‹ الحجّة الكاملة على دُعاة الإصلاح والثورة ضدّ الظلم والجور، وقد كان الإمام‹ عالماً بأنّ إحياء الدين والسنّة النبوية لا يمكن إلّا من خلال التضحية والشهادة في سبيل الله تعالى.

إنّ هذين العلمين يعتقدان: أنّه لو بقي بنو أُميّة على حالهم، واستمروا بأعمالهم وأساليبهم الخاصّة، ولو لم تكن ثورة الإمام الحسين‹ وشهادته مع أصحابه وإخوته وأبنائه، لسار أمر الإسلام والمسلمين إلى المجهول، فالإمام الحسين‹ جعل نفسه وأصحابه طعمةً للموت؛ حتى يحفظ الدين والإسلام من الموت المحتّم.

أدلّة نظرية الشهادة

ذُكرت عدّة أدلّة وشواهد على نظرية الشهادة، نذكرها ضمن النقاط التالية:

١ـ ذكر الطبري في تاريخه، عن أبي مخنف، في قصة زهير بن القين ولقائه بالإمام‹: أنّ زهيراً بعد أن رجع من لقائه بالإمام‹ قال لأصحابه: «**مَن أحبّ منكم أن يتبعني وإلّا فإنّه آخر العهد، إنّي سأحدّثكم حديثاً: غزونا بلنجر ففتح الله علينا وأصبنا غنائم، فقال لنا سلمان الباهلي: أفرحتم بما فتح الله عليكم وأصبتم من المغانم؟ فقلنا: نعم. فقال لنا: إذا أدركتم شباب آل محمد فكونوا أشدّ فرحاً بقتالكم معهم بما أصبتم من الغنائم، فأمّا أنا فإنّي أستودعكم الله، قال: ثمّ ـ والله ـ ما زال في أول القوم حتى قُتل**»[1].

إنّ زهير بعد رجوعه من الحجّ التقى الإمام في الطريق، وتغيّر بشكلٍ مذهل، بحيث ودّع زوجته ومرافقيه حينما وصل خيمته؛ الأمر الذي يدلّ على أنّ الإمام وعده بالجنة والشهادة في طريق الله.

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٢٩٩.



٢ـ لمّا وصل خبر استشهاد مسلم بن عقيل في الثعلبية، وخبر استشهاد عبد الله بن يقطر ـ الأخ الرضاعي للإمام عليه السلام ـ في زبالة لم يثنِ الحسين عليه السلام من المسير، وقال: «**قد خذلنا شيعتنا، فمَن أحبّ أن ينصرف فلينصرف، ليس عليه منّا ذمام**»[1].

٣ـ ما حدث في وادي عقبة، وقول رجل من قبيلة عكرمة للإمام عليه السلام في خصوص ذهابه إلى الكوفة: «**أُنشدك الله لما انصرفت، فو الله، ما تُقدِمُ إلّا على الأسنّة وحدّ السيوف، إنّ هؤلاء الذين بعثوا إليك لو كانوا كفوك مؤنة القتال، ووطّأوا لك الأشياء فقدمت عليهم لكان ذلك رأياً، فأمّا على هذه الحال التي تذكرها، فلا أرى لك أن تفعل. فقال الإمام عليه السلام له: إنّه لا يخفى عليَّ ما ذكرت ولكن الله عزّ وجلّ لا يُغلب على أمره**»[2]. وهذا النصّ يدلّ على الشهادة لا على تأسيس حكومة.

٤ـ ينقل ابن الأثير في كامله: بأن الحسين عليه السلام قد التقى في عذيب الهجانات بأربعة نفر قد أقبلوا من الكوفة، ومعهم دليلهم طرماح بن عدي، فقال لهم الحسين عليه السلام: أخبروني خبر الناس خلفكم، فقال له مجمع بن عبيد الله العامري وهو أحدهم: أمّا أشراف الناس فقد أُعظمت رشوتهم، ومُلئت غرائرهم، فهم ألبٌ واحد عليك، وأمّا سائر الناس فقد أُعظمت قلوبهم تهوي إليك، وسيوفهم غداً مشهورة عليك. وسألهم عن رسوله قيس بن مُسهَّر، فأخبروه بقتله وما كان منه، فترقرقت عيناه بالدموع، ولم يملك دمعته، ثمّ قرأ: ﴿فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ وَمَا بَدَّلُوا۟ تَبْدِيلًا﴾[3].

٥ـ ينقل الشيخ المفيد (رض) في رواية سالم بن حفص: «**قال عمر بن سعد للحسين عليه السلام: يا أبا عبد الله، إن قِبَلَنا ناساً سفهاء يزعمون أنّي أقتلك. فقال له**

(١) ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ج٤، ص٤٣.

(٢) المصدر السابق.

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ص٤٩ ـ ٥٠.

الحسين عليه السلام: **إنّهم ليسوا بسفهاء، ولكنّهم حلماء، أما إنّه يقرّ عيني ألّا تأكل برّ العراق بعدي إلّا قليلاً**»[1]. فمن هذا يُعلم أنّ الإمام عليه السلام سيُستَشهد، وأنّ القاتل للحسين عليه السلام هو عمر بن سعد أمرٌ معروف بين الناس.

٦ـ وفي خطبةٍ للحسين عليه السلام بمكة المكرمة في الثامن من ذي الحجة بين أهله وأصحابه، قال: «**خُطّ الموت على وُلد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف، وخِيرَ لي مصرع أنا لاقيه، كأنّي بأوصالي تقطّعها عسلان الفلوات، بين النواويس وكربلاء، فيملأنّ منّي أكراشاً جوفاً، وأجربةً سُغبَاً، لا محيص عن يومٍ خُطّ بالقلم، رضا الله رضانا أهل البيت، نصبر على بلائه ويوفّينا أجور الصابرين... مَن كان باذلاً فينا مهجته، وموطّناً على لقاء الله نفسه، فليرحل معنا، فإنّي راحلٌ مصبحاً إن شاء الله**»[2].

وهذه الكلمات ـ كأنّي بأوصالي تقطّعها... نصبر على بلائه... مَن كان باذلاً فينا مهجته ـ تدلّ بوضوح على علم الإمام عليه السلام بمقتله.

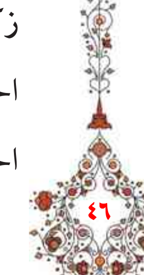
٧ ـ قال الإمام السجاد عليه السلام: «**خرجنا مع الحسين عليه السلام فما نزل منزلاً ولا ارتحل منه إلّا ذكر يحيى بن زكريا وقتله، وقال يوماً: ومن هوان الدنيا على الله أنّ رأس يحيى بن زكريا عليه السلام أُهديَ إلى بغيٍّ من بغايا بني إسرائيل**»[3]. ويُعلم من هذا النصّ أنّ الإمام الحسين عليه السلام في صدد إعداد أهل بيته وأصحابه للشهادة، وهذا لا يتلاءم مع تأسيس الحكومة أبداً.

٨ ـ إنّ الحسين عليه السلام قد استرجع ثلاث مرات، وقال لابنه علي الأكبر عليه السلام: «**يا بني،**

(١) المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج٢، ص١٣٢.

(٢) ابن نما الحلي، محمد بن جعفر، مثير الأحزان: ص٢٩.

(٣) المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج٢، ص١٣٢.



إنّي خفقت برأسي خفقةً، فعنّ لي فارسٌ على فرس وهو يقول: القوم يسيرون، والمنايا تسري إليهم، فعلمت أنّها أنفسنا نُعيت إلينا»[1].

٩ـ قول الإمام عليه السلام في لقائه مع الحر بن يزيد: «**فإنّي لا أرى الموت إلّا سعادة، ولا الحياة مع الظالمين إلّا برماً**»[2].

تحليل نظرية الشهادة

لقد حازت نظرية الشهادة قبولاً كبيراً في الأوساط العلمية، وذُكر لها عدّة أدلّة وشواهد تعرّضنا لها مسبقاً، بَيدَ أنّه لا يمكن قبول هذه النظرية إلّا بمتمّمٍ، وهو عبارة ذُكرت في زيارة الإمام الحسين عليه السلام وهي: «**وبذل مهجته فيك ليستنقذ عبادك من الجهالة وحيرة الضلالة**»[3].

فإنّ العبارة تدلّ بوضوح على أنّ الأُمّة الإسلاميّة مع قلّة الفاصل الزمني بينها وبين رحيل النبي صلى الله عليه وآله إلّا أنّها تعرّضت للضلال والتحريف، والتّيه والنسيان؛ إذ صار أفسد الناس حكّاماً يتسلّطون على رقاب المسلمين، ويجلسون مجلس رسول الله صلى الله عليه وآله، وهذه الجهالة والحماقة هي السبب الذي في ظلّه يمكن تحريف الدين، وتعطيل أحكامه وحدوده، فإنّ السبب في بؤس وتخلّف الأُمّة، هو ابتعادهم عن أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وتركهم أقواله، فاستولى خلفاء الجور عليهم لعشرات السنين؛ كما قال الإمام الحسين عليه السلام: إنّ الأُمّة لِتخلّفها عن تعاليم رسول الله صلى الله عليه وآله ابتلاها الله بأسوأ منها، كيزيد بن معاوية.

وفي هذا المضمار ذكر صاحب الفتوح: أنّ بسر بن أرطاة قد سبى نساء المسلمين،

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٣٠٨.

(٢) الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول: ص٢٤٥.

(٣) الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجّد: ص٧٨٨.

وكشف عن سيقانهن؛ لغرض إغراء الناس بشرائهن[1].

وقال سيد قطب عند تعرّضه لفتوحات معاوية: «**قد تكون رقعة الإسلام قد امتدّت على يدي معاوية ومَن جاء بعده، ولكن روح الإسلام قد تقلّصت وهُزمت، بل انطفأت، فإن يهشّ إنسان لهزيمة الروح الإسلاميّة الحقيقية في مهدها، وانطفاء شعلتها بقيام ذلك المُلك العضوض، فتلك غلطة نفسيّة وخُلقية لا شكّ فيها**»[2].

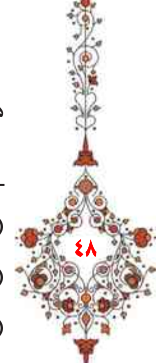
فلم يبقَ من الإسلام إلّا رسمه، وقد ذكر هذا المعنى أنس بن مالك، فقال: «**ما أعرف شيئاً ممّا كان على عهد النبي صلى الله عليه وآله. قيل: الصلاة. قال: أليس ضيّعتم ما ضيّعتم فيها؟!**»[3].

وقريب منه ما ذكره معاوية بن قرّة؛ حيث قال: «**أدركت سبعين من الصحابة، لو خرجوا فيكم اليوم، ما عرفوا شيئاً ممّا أنتم فيه**»[4].

وينقل ابن أبي الحديد في شرحه: أنّ معاوية قال للمغيرة بن شعبة: أُقسم بالله لأدفن اسم محمد ما دمت حيّاً[5].

ومن كلمات البيهقي ـ في جواب مَن قال: إنّ معاوية قد خرج عن الإيمان؛ لمحاربته علي بن أبي طالب عليه السلام ـ قال: «**إنّ معاوية لم يدخل في الإيمان حتى يخرج منه، بل خرج من الكفر إلى النفاق في زمن رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ رجع إلى كفره الأصلي بعده**»[6].

وكانت الأُمّة آنذاك ترى نفسها ملزمة بطاعة الشيطان لا طاعة الرحمن «**ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطّلوا**



---

(١) أُنظر: البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان: ج٢، ص٤٣٣.

(٢) سيد قطب، كُتب وشخصيات: ص٢٣٦، وص٢٥٣، نقلاً عن كتاب معالم الفتن: ج٢، ص٤٥٨.

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري: ج١، ص١٣٤.

(٤) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء: ج٥، ص١٤٥.

(٥) أُنظر: ابن أبي الحديد، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة: ج٥، ص١٢٩.

(٦) الطبري، الحسن بن محمد، كامل بهائي (بالفارسية): ج٢، ص٢٠٤.

الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله وحرّموا حلاله»[1].

إنّ هذه العبارة وإن كانت تُشير إلى حكّام ذلك الزمان، لكنّ الناس آنذاك قبلوا هذا المنهج، بل كان في شيوعٍ واتّساع.

وفي عبارةٍ أُخرى للإمام الحسين، قال عليه السلام في ذي حسم: «**ألا ترون أنّ الحقّ لا يُعمل به، وأنّ الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله مُحقّاً، فإنّي لا أرى الموت إلّا شهادة**»[2]. وإن أشار عليه السلام في الذيل إلى الشهادة، لكن هذه الإشارة بسبب ما ذكره عليه السلام في أوّل الكلام من: «**أنّ الحقّ لا يُعمل به، وأنّ الباطل لا يُتناهى عنه... لا أرى الموت إلّا شهادة**». فذكر الشهادة.

وفي نصٍّ آخر يقول عليه السلام: «**فلعمري، ما الإمام إلّا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحقّ، والحابس نفسه على ذات الله**»[3].

وهنا يُثار تساؤل، وهو: ما هي الضرورة التي دعت الإمام عليه السلام أن يُبيّن حقيقة الإمام وخصائصه؟ فهل يُعدّ ذلك رفضاً منه عليه السلام ليزيد وأتباعه؟ أو كان يجول في خاطره الشريف شيئاً مهمّاً غير ذلك، كأن تكون الأُمّة قد وصلت إلى مرتبة من الانحطاط والضياع، بحيث فقدت القدرة اللازمة على تمييز الإمام الحق من غيره؛ مما دعا الإمام عليه السلام أن يُبيّن خصوصيات الإمام؟

لقد أضحت الأُمّة في سباتٍ عميق، وغطّت عقولها جهالةٌ ظلماء صمّاء، ووقعت في التّيه والضلال، وتركت الواجبات، وارتكبت المحرمات، وفي مثل تلك الظروف لا سبيل لإيقاظ الأُمّة وانتشالها من الجهل والضلال إلّا أن يتقدّم الإمام عليه السلام وصحبه،

(١) ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ج٤، ص٤٨.

(٢) أبو مخنف الأزدي، لوط بن يحيى، مقتل الحسين عليه السلام: ص٨٦.

(٣) المصدر السابق: ص١٧.



ويضحّي بدمه الشريف لإيقاظ الأُمّة، بل كُلّ الأُمم إلى يوم القيامة، وقد نال بهذه التضحية مقاماً ووساماً لم ينله أحدٌ من قبل.

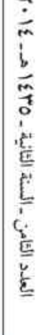
وعلى هذا؛ فمَن ذهب إلى أنّ خروج الإمام‹ع› كان لأجل الشهادة بهذا المعنى، أي: إنّه‹ع› كان طالباً للشهادة لإيقاظ الأُمّة لا لنفس الشهادة؛ فهو مصيبٌ في رأيه.

وبهذا؛ تكون النتيجة والهدف من وراء هذا الخروج ليس استلام السلطة، أو القضاء على حكومة يزيد، أو الشهادة بما هي هدف، بل الهدف هو إحياء الأُمّة وإرواء أوردتها الجافّة؛ فإنّ الإسلام عاد هشّاً مُفرّغاً من قيمه السامية، وفاقداً للروح الحقيقية، فكيف لمثل هكذا دين أن يستمرّ ويكون ديناً عالمياً؟! وكيف يمكن تصوّر ختم النبوّة في ظلّ هكذا شريعة؟! وكيف للقرآن أن يكون حيّاً ومَعيناً لا ينضب لحياة الناس والمجتمعات البشرية؟! وكيف تُفتح أبواب السعادة والهداية للأجيال القادمة؟! فإنّ هذا النوع من الإسلام جعل الناس أسوء حالاً ممّن عاش زمن الجاهلية! بل أرجع الناس إلى ما قبل ألف سنة من نزول الوحي وتشريع الديانات السماوية.

نتائج نظرية الشهادة

يترتب على نظرية الشهادة بمعناها المتقدّم عدّة أُمور:

أولها: يتّضح مما تقدّم أنَّ خروج الإمام‹ع› من الواجبات الدينيّة الأساسيّة، ولم يكن خروجاً ندبياً بحيث يمكن تركه؛ ولذا لا يمكن قبول ما يُنقل ويُشمّ منه أنّ الإمام‹ع› أراد الانصراف والتراجع عن حركته، فإن وُجد مثل ذلك في النصوص يجب حمله على أنّ الحسين‹ع› أراد بذلك إلقاء الحجة على الأعداء، وليُثبت للبشرية أنّ معاوية واتباعه ويزيد وأنصاره ماذا صنعوا بهويّة الناس، بحيث خالفوا كُلّ



القوانين العرفية والإنسانية! وهذه المهمّة كانت على مستوى من الأهمية؛ بحيث تُعدّ مهمّة إقامة الدولة ومحاربة الظالم قياساً بها من صُغريات تلك المهمّة العظمى، فإنّه في ظلّ إيقاظ الأُمّة يتجسّد معنى الحكومة العادلة ومحاربة الظلم، وفي ظلّ هذا الإيقاظ تتجوهر الأحكام ويصبح لها معنىً.

ثانيها: النتيجة الأُخرى التي تظهر من هذا التحليل هي: أنّ إمامة الأُمّة تحمل على عاتقها مسؤولية قِبال الأُمّة، تتمثّل في إيقاظها من سباتها، وإخراجها من غفلتها، وأنّ الإمام لا بدّ أن يقف جادّاً بوجه انجراف الأُمّة صوب الانحراف واللامبالاة والغفلة، وهذه الخصائص يتمتّع بها الفكر الديني، خاصّةً في القاموس الشيعي الذي حمل أئمّته وقادته ذلك الفكر طوال التاريخ.

ثالثها: في ظلّ هذا التحليل تكتسب مسألة إقامة العزاء ـ إلى قيام الساعة ـ مفهوماً ومعنًى آخر غير ما عُهد، من أنّه تعظيمٌ لشعائر الله؛ لكونه مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[1]. ومع غضّ النظر عن الثواب الجزيل للبكاء والجزع على سيد الشهداء عليه السلام بل سيكون العزاء ردّاً لذلك الجميل ـ من التضحية والفداء ـ الذي قدّمه الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته وصحبه لإحياء الدين وإيقاظ الأُمّة، وإنّ ما اكتسبته الأُمّة الإسلاميّة طوال التاريخ من مناهضة الظلم والجور، والوقوف أمام الظالمين هو ببركة تلك النهضة.

إنّ للحسين عليه السلام حقّاً عظيماً على الأُمّة لا يُنسى إلى يوم الدين.

رابعها: لا يُتصوّر طريق في مثل هذه النهضة لإيقاظ الأُمّة إلّا الشهادة، فلا شيء له الأثر في ذلك إلّا الشهادة، التي تُحيي القلوب المظلمة والمنكفئة، وتقيم الأفكار المنحرفة والملوّثة، ولا يخفى على أحد في هذه الثورة أنّ الأمر المحتّم والقضاء المبرم

(١) الحج: آية٣٢.

الذي لا يمكن دفعه هو الشهادة، ولا حاجة في ذلك للعلم اللّدنّي، الذي هو من خصائص المعصوم عليه السلام، فالكلّ يعلم أنّ مصير أمثال هذه الثورات هو الشهادة، وكلّ مصلحٍ يريد الثورة لا بدّ أن يُوطّن نفسه على الشهادة.

نظرية إقامة الحكومة

وما ينبغي أن يخضع للبحث والتحليل في الآراء والاتجاهات التي ذكرناها في بداية البحث في تفسير هدف الثورة الحسينية هو: أنّ أبا عبد الله الحسين عليه السلام هل تحرّك بقصد إقامة حكومة إسلامية؟ وهل تشكيل الحكومة كان مطروحاً في هذه النهضة العظيمة أو لا؟

هناك مَن ذهب إلى أنّ هدف الإمام الحسين عليه السلام من ثورته المباركة تشييد أركان حكومة عادلة تطبّق الإسلام، وتقيم حدود الله، فالأمر الذي سعى إليه الإمام هو إقامة حكومة إسلامية، وقد ذُكرت عدّة أدلّة من أجواء النهضة الحسينية لتأييد هذه النظرية.

أدلّة نظرية الحكومة

من المناسب أن نتعرّض لبعض النصوص التي يُستدلّ بها على نظرية الحكومة، ونضعها في ميزان التحليل؛ لنرى مدى دلالتها على المدّعى، وفيما يلي جملة من تلك الأدلّة:

١ـ ما قاله الإمام الحسين عليه السلام لوالي المدينة: «**أيّها الأمير، إنّا أهل بيت النبوة، ومعدن الرسالة، ومختلف الملائكة، بنا فتح الله، وبنا ختم الله، ويزيد رجلٌ فاسق، شارب الخمر، قاتل النفس المحرّمة، معلنٌ بالفسق، ومثلي لا يبايع مثله، ولكن نُصبح وتُصبحون،**



ونظر وتنظرون أيّنا أحقّ بالخلافة والبيعة»[1]. وفي هذا النّص نرى أنّ الإمامعليه السلام يمتنع من مبايعة يزيد، وأنّ الخلافة لا تجوز ليزيد، وأنّ الإمامعليه السلام هو أوْلى بها.

٢ـ إنّ الإمام الحسينعليه السلام عند لقائه بمروان بعد ما استرجع قال: على الإسلام السلام؛ إذ قد ابتُليت الأُمّة براعٍ مثل يزيد، ولقد سمعت جدّي رسول اللهصلى الله عليه وآله يقول: الخلافة محرّمة على آل أبي سفيان، فإذا رأيتم معاوية على منبري فابقروا بطنه. وقد رآه أهل المدينة فلم يبقروا؛ فابتلاهم الله بيزيد الفاسق[2].

٣ـ قالعليه السلام في نصٍّ آخر: «**وإنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنّما خرجت لطلب الإصلاح في أُمّة جدّيصلى الله عليه وآله، أُريد أن آمر بالمعروف، وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي علي بن أبي طالبعليه السلام، فمَن قبلني بقبول الحقّ فالله أوْلى بالحقّ، ومَن رد عليّ هذا أصبر حتى يقضي الله بيني وبين القوم بالحقّ وهو خير الحاكمين**»[3].

٤ـ كتبعليه السلام إلى وجهاء البصرة: «**ونحن نعلم أنّا أحقّ بذلك الحقّ المستحق علينا... وقد بعثت رسولي إليكم بهذا الكتاب، وأنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيهصلى الله عليه وآله، فإنّ السنَّة قد أُميتت، وإنّ البدعة قد أُحييت، وإن تسمعوا قولي وتُطيعوا أمري أهدِكم سبيل الرشاد**»[4].

٥ـ وفي كلام لهعليه السلام لأهل الكوفة، قال: «**فلعمري، ما الإمام إلّا العامل بالكتاب، والآخذ بالقسط، والدائن بالحقّ، والحابس نفسه على ذات الله**»[5].

---

(١) ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف في قتلى الطفوف: ص١٧.

(٢) اُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٢٦. الكوفي، أحمد بن أعثم، الفتوح: ج٥، ص١٧.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٢٩ـ ٣٣٠.

(٤) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٢٦٦.

(٥) المصدر السابق: ص٢٦٢.

مناقشة أدلّة نظرية الحكومة

إنّ نظرية الحكومة بالمعنى المتقدّم يمكن أن تُناقَش من ناحية ثبوتية وإثباتية، نقدّم فيما يلي مناقشات على كلا المستويين:

١ـ **المناقشة الثبوتية**: لو أخذنا بنظر الاعتبار الظروف الحاكمة في ذلك الوقت، من حيث وجود السلطة الحاكمة وولاتها، وضعف الإيمان الذي ابتُليت به الأُمّة آنذاك، فهل من الممكن التحرّك لإقامة حكومة؟ أم أن الشواهد التاريخية تُبيّن أن معاوية قد مسخ عقائد الناس واستحوذ عليهم؛ بحيث استطاع ـ على خلاف ما كان يتوقعه ـ أن يأخذ البيعة ليزيد بسهولة، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أُخرى: إنّ الإمام عليه السلام كان واقفاً على حقيقة أهل الكوفة، وصنيعهم بأبيه وأخيه عليهما السلام من قبل، وعالماً بما سيأول إليه الأمر في مواجهته لدولة بني أُميّة، بل كذلك هناك شخصيات، أمثال ابن عباس وعبد الله بن عمر وغيرهما ـ حتى قبل وصول خبر مقتل مسلم بن عقيل عليه السلام ـ كانوا على علمٍ بمصير الثورة وما يأول إليه الأمر، أضف إلى ذلك أنّ تشكيلة وهيئة الركب الذي خرج به الحسين عليه السلام لم يكن مناسباً لإقامة الدولة.

وعلى هذا ـ مع غضّ النظر عن علم الإمام عليه السلام بشهادته ـ يمكن أن يُقال: إنّ احتمال إقامة الدولة غير ممكن ثبوتاً، وإذا لاحظنا الطريقة التي رسمها الحسين عليه السلام لخروجه منذ البداية، لاتّضح لنا بجلاء، أنّ هذه النهضة لم تستهدف إقامة الدولة أبداً؛ وحينئذٍ لا حاجة لإقامة الأدلة والشواهد على إثبات ذلك.

٢ـ **المناقشة الإثباتية**: ولو تنزّلنا جدلاً وقلنا بإمكان إقامة الدولة الإسلاميّة في ذلك الوقت ثبوتاً، فإنّه من الناحية الإثباتية لا شاهد ولا قرينة تؤيّد ذلك، ولم نجد

في الكلمات والنصوص الحسينية ما يدل أو يُشعر بأنّ الإمام عليه السلام كان يهدف إلى إقامة دولة إسلامية في ثورته.

نعم، كلماته عليه السلام تُصرِّح بأنّه هو الأوْلى بالخلافة من غيره، وهذا لا يعني أنّه خرج لذلك.

وأمّا النّصوص المتقدّمة فيمكن مناقشتها بما يلي:

أمّا النّص الأوّل، فلا دلالة فيه على أنّ الهدف الذي قام من أجله هو السلطة والخلافة.

وبقية النّصوص المتقدّمة لا دلالة فيها على أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد دعا الناس إلى إقامة الدولة، وعلى الرغم من أنّه عليه السلام قد صرّح أكثر من مرّة: أنّه أحقّ بالخلافة من غيره، وأنّ الخلافة حقّه. ولكنّه عليه السلام لم يسعَ لاستلام السلطة.

نعم، إنه عليه السلام دعا الناس إلى كتاب الله وإحياء سنّة نبيه صلى الله عليه وآله، وإنّ السنَّة قد أُميتت، وعلى المسلمين إحياء هذه السنَّة، بمواجهة السلطة الظالمة.

وأمّا النص الأخير، فقد تعرّض الإمام عليه السلام فيه لبيان حقيقة الإمام والإمامة وشروطها، وهذا لا يعني أنّ ثورته كانت لأجل الوصول إلى ذلك الهدف.

ومن الممكن أن يدّعي بعضٌ أنّ من شؤون الإمامة بيان الأحكام والحفاظ على الشريعة من التحريف، وهذا بطبيعة الحال يقتضي أن تسعى تلك النهضة للوصول إلى السلطة، أو قُل ـ على الأقل ـ: إنّ تَسلُّم السلطة هو أحد أهداف وغايات تلك النهضة.

فيُقال في جواب ذلك: إنّ البحث ليس في ما تقتضيه الإمامة وشؤونها، بل الكلام في استنتاج هدفٍ كهذا من هذه النهضة وعدمه، فلا يمكن الوقوف من خلال النّصوص الحسينية ـ لا من قريب ولا من بعيد ـ على أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان يسعى من خلال تلك النهضة الخالدة أن يُقيم الدولة الإسلاميّة.

مُنطلقات النهضة الحسينيّة وخلفياتها

القسم الرابع

تعبئة الأُمّة وإعدادها

السيّد محمّد الشوكي[1]

المقدّمة

اطّلعنا في القسم السابق من هذه المقالة على طبيعة الموقف الحسينيّ في زمان معاوية بن أبي سفيان، وقد عرفنا أنَّ الإمام الحسين عليه السلام لم يكن يُفكِّر في الثورة المسلحة على معاوية للأسباب التي ذكرناها هناك، وأنّه كان يقود خطَّ المعارضة السياسيّة، وكان يُرجئ الثورة إلى ما بعد معاوية، إذ ستكون الظروف مُعدّة أكثر لذلك. ونريد في هذا القسم الرابع أن نُسلِّط الضوء على الاستعدادات التي قام بها الإمام أبو عبد الله عليه السلام لتهيئة الأُمّة وتعبئتها لمرحلة ما بعد معاوية بن أبي سفيان.

---

(١) باحث وكاتب إسلامي.



يُدرك الإمام الحسين عليه السلام أنّ المواجهة مع الخطِّ الأُمويّ قادمة، بل حتميّة، ليس من خلال الأحاديث الكثيرة التي تلقّاها من المصطفى صلى الله عليه وآله فقط، بل كذلك من خلال مسؤوليته عن دين جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله وأُمته، التي يُشكّل المشروع الأُموي تهديداً جدّياً لها، فإذا قُدِّر لهذا المشروع أن يستمرّ بقيادة يزيد بن معاوية بلا مواجهة فعلى الإسلام السلام، كما قال هو عليه السلام في كلمته المعروفة لمروان بن الحكم: «**وعلى الإسلام السلام إذا بُليت الأُمّة براعٍ مثل يزيد**»[1].

إنّ كلمات جدّه المصطفى صلى الله عليه وآله لا زالت حاضرة في ذاته المقدّسة وهو يقول: «**إذا بلغ بنو العاص ثلاثين رجلاً اتّخذوا دين الله دغلاً، ومال الله دولاً، وعباد الله خولاً**»[2]. وفي نصٍّ آخر: «**إذا بلغت بنو أُمية أربعين، اتّخذوا عباد الله خولاً، ومال الله نحلاً، وكتاب الله دغلاً**»[3]. فإنّه لن يسكت عنهم وهم يتلاعبون بالدين الحقّ، ويستعبدون الأُمّة الإسلاميّة، ولئن لم تُتِح له الظروف مواجهة ذلك في زمان معاوية فإنّه سيقوم بذلك في زمان يزيد.

قضيّة أُخرى توجب حتميّة المواجهة، وهي أنّ الإمام الحسين عليه السلام يعلم أنَّ بني أُميّة ليسوا بتاركيه أبداً إن لم يبايع ويسكت سكوت الجدار، بل حتى مع سكوته سوف لن يتركوه، فوجوده نفسه سوف يُعدُّ تهديداً لشرعيّة يزيد بن معاوية، وهذا ما عبّر عنه عليه السلام بعد ذلك في أكثر من موقف، فنراه ـ مثلاً ـ يقول لعمرو بن لوذان:



(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٢٦.

(٢) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء: ج٣، ص٤٧٨.

(٣) الدمشقي، إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية: ج٥٧، ص٢٥٣.

«**والله، لا يدعوني حتى يستخرجوا هذه العلقة من جوفي**»[1]. وفي نصٍّ آخر أنّه قال لابن الزبير: «**وايمُ الله، لو كنت في جُحْر هامّة من هذه الهوامّ لاستخرجوني حتى يقضوا فيَّ حاجتهم، ووالله ِليعتدُنّ عليَّ كما اعتدت بنو إسرائيل في السبت**»[2].

إذن؛ لن يتركوه حتى يستلّوا روحه، وإذا كان ذلك سيقع على كُلّ حال فمن الجدير به أن ينهض لمواجهتهم، بدل أن يقتلوه على فراشه من دون أيّ ثمرة.

فالمواجهة قادمة لا محالة، فلا بدّ من إعداد الأُمّة لذلك، وخصوصاً قاعدته الشعبية التي كانت تطالب بقدومه كثيراً في زمان معاوية، وكان يرجئها إلى ما بعد موته، وقد عرفنا في مقال سابق أنّ لقاءات الإمام الحسين عليه السلام بالنّاس واجتماعاته بالناشطين منهم قد كثرت في سنيّ معاوية الأخيرة حتى اضطرّت السلطات في المدينة إلى التدخّل ومنع النّاس من اللقاء بالإمام الحسين عليه السلام؛ لأنّها شعرت بخطر جِدِّي وراء هذه الاجتماعات، فقد روى البلاذري أنّ الوليد بن عتبة والي المدينة ـ الذي تولّاها في أُخريات حياة معاوية، وظلّ والياً عليها لما بعد معاوية ـ حاول منع النّاس من الوصول إلى الإمام الحسين عليه السلام فوقف الإمام بوجهه قائلاً: «**يا ظالماً لنفسه، عاصياً لربِّه، عَلامَ تحول بيني وبين قوم عرفوا من حقّي ما جهلتَه أنت وعمّك؟**»[3].

ولكنّ الحدث الأبرز في تعبئة سيد الشهداء عليه السلام للناس وتخطيطه للمرحلة القادمة ـ عدا ما تضمَّنته تلك اللقاءات والاجتماعات ـ هو المؤتمر الذي عقده في مكّة المكرّمة قبل وفاة معاوية بسنتين، وهو مؤتمر مهمّ جداً من حيث الزمان والمكان وطبيعة المدعوّين والحاضرين، وهذا ما سنركّز عليه قليلاً فيما يأتي.

---

(١) المفيد، محمّد بن محمّد، الإرشاد: ج٢، ص٧٦.

(٢) الطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٢٨٩.

(٣) البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف: ج٣، ص١٥٦.

مؤتمر مكّة

روى بعض المؤرِّخين[1] أنّ الإمام الحسين عليه السلام قبل موت معاوية بسنتين عقد اجتماعاً مهمّاً واستراتيجياً في زمانه ومكانه وطبيعة حضوره والكلام الذي قيل فيه.

أمّا بالنّسبة إلى زمان الاجتماع، فقد عُقِد في يوم الأضحى المبارك وهو اليوم الذي يجتمع فيه المسلمون، وأمّا من حيث المكان، فإنّه عُقد في مكّة المكرّمة وفي صحراء مِنى بالذات؛ ممّا يُعطي للاجتماع بُعداً إعلامياً كبيراً، فلم يُعقَد سرّاً بين جدران أربعة، وإنّما عُقد في جوٍّ مكشوف وعلى مَقرُبةٍ من الحشود الجماهيريّة الكبيرة.

وأمّا بالنسبة إلى الحضور، فقد كان مميّزاً من ناحية العدد والنوعية، فمن حيث العدد حضر هذا الاجتماع ـ بصفة رسمية ـ ألف أو يزيدون، بحسب رواية الطبرسي في الاحتجاج، وبحسب رواية سُليم سبعمائة، بالإضافة إلى غير المدعوّين من المحيطين بذلك الاجتماع أو الذين تناهت إليهم وقائعه.

ومن حيث نوعية الحضور، فلم تقتصر على شريحة معيّنة، وإنّما ضَمّت كُلّ شرائح المجتمع الإسلامي وأطيافه من المهاجرين والأنصار، والأحرار والمَوالي، والرجال والنساء، والصحابة والتابعين. جاء في الاحتجاج: «**فلمّا كان قبل موت معاوية بسنتين حجّ الحسين بن علي عليهما السلام، وعبد الله بن جعفر، وعبد الله بن عباس. وقد جمع الحسين عليه السلام بني هاشم، رجالهم ونساءهم، ومواليهم وشيعتهم، مَن حجّ منهم ومَن لم يحجّ، ومن الأنصار ممَّن يعرفونه، وأهل بيته، ثمَّ لم يدْع أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن أبنائهم والتابعين ومن الأنصار المعروفين بالصلاح والنُّسك إلّا جمعهم، فاجتمع عليه بِمِنى أكثر من ألف رجل، فقام فيهم خطيباً**»[2].

---

(١) أُنظر: الهلالي، سُليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس: ص٣٢٠. الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج: ج٢، ص١٨.

(٢) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج: ج٢، ص١٨.

يقول السيّد محمّد رضا الجلالي في هذا الصدد: «**يمكن اعتبار اجتماع مِنى هذا العظيم موقفاً سياسياً هامّاً من وجهين:**

١ـ أنّه تظاهرة كبيرة تجمع عدداً كبيراً من ذوي الشهرة والوجهاء المعروفين بين الأُمّة، بحيث لا يمكن إغفال أثرها ولا منع النّاس من التساؤلات حولها.

٢ـ أنّه أكبر مجلس يضمّ أصحاب الرأي من رجالات الأُمّة وشخصيّاتها، ممَّن له الحقّ في إبداء الرأي وسَنِّ القانون، وهم النُّخبة المقدّمة من أهل الحَلّ والعقد، ومن جميع القطاعات الفاعلة في المجتمع الإسلامي وهم: العلويون، والصحابة ـ المهاجرون والأنصار ـ والتابعون، ومن النساء، وطبقة الأبناء، وطبقة الموالي. بحيث يمكن أن يُعتبر ذلك (استفتاءً شعبياً عامّاً) من خلال وجود ممثلين لكُلّ طبقات الشعب المسلم.

وتبدو الحكمة والحنكة في انتخاب الزمان والمكان لعقد ذلك المجمع العظيم، فأرض مِنى المفتوحة الواسعة ـ وهي جزء من الحرم ـ تسع لمثل هذا الاجتماع العظيم في ساحة واحدة، وفي وسط كُلّ الوافدين عليها من الحُجّاج المؤدّين للواجب، أو غيرهم القائمين بأعمال أُخرى. واجتماع رهيب مثل ذلك لا يخفى على كُلّ الحاضرين في تلك الأرض المفتوحة، وبذلك ينتشر الخبر ولا يُحصر بين الأبواب المغلقة أو جدران مكان خاص.

ولا بدّ أن يكون الاجتماع في زمان الحضور في مِنى وهو يوم العيد الأكبر ـ يوم الأضحى ـ العاشر من ذي الحجّة فما بعد، إذ على الجميع ـ النّاسكين والعاملين معهم ـ الوجود على أرض مِنى لأداء مناسكها أو تقديم الخدمات إلى الوافدين.

وفي انتخاب مثل هذا المكان في مثل ذلك الزمان ـ مع نوعية الأشخاص المنتخبين للاشتراك في هذا الاجتماع ـ دلالات واضحة على التدبير والاهتمام البليغ الذي كان

يوليه الإمام لهذا الموقف»[1].

وأمّا بالنسبة إلى طبيعة الكلام الذي دار فيه، فسنذكر تمام الخطبة التي رُوي أنّ الإمام الحسين خطبها في هذا الحشد الجماهيريّ الواسع، ثمَّ نُعلِّق عليها. وهذه الخطبة قد رُويت مقاطع منها في كتاب سُليم بن قيس الهلالي، وكتاب الاحتجاج للطبرسي، وكتاب تُحف العقول للحرّاني، وقد قام المحقق الشيخ محمد صادق النجمي بجمع هذه الخطبة وتحقيقها وطبعها، وسنعتمد في نقل النصّ على ما أثبته في تحقيقه هذا.

وإليك نصّ الخُطبة:

«أمّا بعد، فإنّ هذا الطاغية قد فعل بنا وبشيعتنا ما قد رأيتم وعلمتم وشهدتم. وإنّي أُريد أن أسألكم عن شيءٍ، فإن صدقتُ فصدّقوني، وإن كذبتُ فكذّبوني. اسمعوا مقالتي واكتبوا قولي، ثمَّ ارجعوا إلى أمصاركم وقبائلكم، فمَن أَمنتم من النّاس ووثقتم به فادعوهم إلى ما تعلمون من حقِّنا. فإنِّي أتخوّف أن يُدرَس هذا الأمر، ويذهب الحقّ ويُغلب ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾.

أُنشِدُكم الله، أتعلمون أنّ عليّ بن أبي طالب كان أخا رسول الله ﷺ حين آخى بين أصحابه، فآخى بينه وبين نفسه، وقال: أنت أخي وأنا أخوك في الدنيا والآخرة؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أُنشِدُكم الله، هل تعلمون أنَّ رسول الله ﷺ اشترى موضع مسجده ومنازله فابتناه، ثمَّ ابتنى فيه عشرة منازل، تسعة له، وجعل عاشرها في وسطها لأبي، ثمَّ سدّ كُلّ باب إلى المسجد غير بابه، فتكلّم في ذلك مَن تكلّم، فقال: ما أنا سددت أبوابكم وفتحت بابه، ولكنّ الله أمرني بسدّ أبوابكم وفتح بابه، ثمَّ نهى النّاس أن يناموا في المسجد غيره، وكان يُجْنِبُ في المسجد ومنزله في منزل رسول الله ﷺ فوُلِدَ لرسول الله ﷺ وله فيه أولاد؟



---

(١) الجلالي، محمد رضا، الإمام الحسين عليه السلام سماته وسيرته: ص١٠٤.

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أفتعلمون أنّ عمر بن الخطّاب حرص على كوّة قدر عينه يدعها في منزله إلى المسجد فأبى عليه، ثمَّ خطب فقال: إنَّ الله أمرني أن أبني مسجداً طاهراً لا يسكنه غيري وغير أخي وبنيه؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أُنشِدُكُم الله، أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله نصّبه يوم غدير خم، فنادى له بالولاية، وقال: ليُبلِّغ الشاهدُ الغائبَ؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أُنشِدُكم الله، أتعلمون أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال له في غزوة تبوك: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، وأنت وليّ كُلِّ مؤمن بعدي؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أُنشِدُكم الله، أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله حين دعا النَّصارى من أهل نجران إلى المباهلة لم يأتِ إلّا به وبصاحبته وابنيه؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أُنشِدُكم الله، أتعلمون أنّه دفع إليه الْلِّواءَ يوم خيبر، ثمَّ قال: لأدفعه إلى رجل يحبّه الله ورسوله ويحبّ الله ورسوله، كرّار غير فرّار، يفتحها الله على يديه؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّ رسول الله بعثه ببراءة، وقال: لا يبلِّغ عنّي إلّا أنا أو رجل منّي؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم تنزل به شدّة قطّ إلّا قدّمه لها ثقةً به، وأنّه لم يَدْعُه باسمه قطّ إلّا يقول: يا أخي، وادعوا لي أخي؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بينه وبين جعفر وزيد، فقال: يا عليّ، أنت منّي وأنا منك، وأنت وليّ كُلّ مؤمن بعدي؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّه كانت من رسول الله صلى الله عليه وآله كُلّ يوم خَلوة وكُلّ ليلة دَخلَة، إذا سأله أعطاه، وإذا سكت ابتدأه؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله فضّله على جعفر وحمزة حين قال: لفاطمة عليها السلام: زوّجتك خير أهل بيتي، أقدمهم سلماً، وأعظمهم حلماً، وأكثرهم علماً؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: أنا سيّد وُلْد بني آدم، وأخي عليّ سيّد العرب، وفاطمة سيّدة نساء أهل الجنّة، والحسن والحسين ابناي سيّدا شباب أهل الجنّة؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمره بغسله وأخبره أنّ جبرئيل يُعينه عليه؟

قالوا: اللهمّ نعم.

قال: أتعلمون أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال في آخر خُطبة خطبها: إنّي تركت فيكم الثقلين كتاب الله وأهل بيتي، فتمسّكوا بهما لن تضلّوا؟

قالوا: اللهمّ نعم.

ثمَّ ناشدهم أنّهم قد سمعوه يقول: مَن زعم أنّه يحبّني ويُبغض عليّاً فقد كذب، ليس يحبّني ويبغض عليّاً، فقال له قائل: يا رسول الله، وكيف ذلك؟ قال: لأنّه منّي وأنا منه، مَن أحبّه فقد أحبّني، ومَن أحبّني فقد أحبّ الله، ومَن أبغضه فقد أبغضني، ومَن أبغضني فقد أبغض الله؟

قالوا: اللهمّ نعم، قد سمعنا...



اعتبروا أيّها النّاس، بما وَعَظ الله به أولياءه من سوء ثنائه على الأحبار إذ يقول: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَن قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ﴾. وقال: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ إلى قوله: ﴿لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾. وإنّما عاب الله ذلك عليهم؛ لأنّهم كانوا يرون من الظّلمة الّذين بين أظهرهم المنكر والفساد فلا ينهونهم عن ذلك؛ رغبةً فيما كانوا ينالون منهم، ورهبةً ممّا يحذرون، والله يقول: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِ﴾، وقال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾. فبدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه؛ لعلمه بأنّها إذا أُدِّيت وأُقيمت استقامت الفرائض كُلّها هيِّنها وصعبها؛ وذلك أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام مع ردِّ المظالم، ومخالفة الظالم وقسمة الفيء والغنائم، وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقّها.

ثمّ أنتم أيّتها العصابة، عصابة بالعلم مشهورة، وبالخير مذكورة، وبالنصيحة معروفة، وبالله في أنفس النّاس مهابة، يهابكم الشريف، ويُكرمكم الضعيف، ويؤثركم مَن لا فضل لكم عليه، ولا يد لكم عنده، تشفعون في الحوائج إذا امتنعت من طلّابها، وتمشون في الطَّريق بهيبة الملوك وكرامة الأكابر.

أَليس كُلّ ذلك إنّما نلتموه بما يُرجى عندكم مِن القيام بحقّ الله؟ وإن كنتم عن أكثر حقّه تُقصِّرون! فاستخففتم بحقّ الأئمّة، فأمّا حقّ الضّعفاء فضيّعتم، وأمّا حقّكم بزعمكم فطلبتم، فلا مالاً بذلتموه، ولا نفساً خاطرتم بها للذي خلقها، ولا عشيرة عاديتموها في ذات الله.

أنتم تتمنّون على الله جنّته ومجاورة رُسله وأماناً مِن عذابه، لقد خشيت عليكم ـ أيُّها المتمنّون على الله ـ أن تحلّ بكم نقمة من نقماته؛ لأنّكم بلغتم من كرامة الله منزلةً فُضِّلتم بها، ومَن يَعرفُ بالله لا تُكرِمُون، وأنتم بالله في عباده تُكرَمُون. وقد ترون عهود

الله منقوضةً فلا تفزعون، وأنتم لبعض ذمم آبائكم تفزعون! وذمّة رسول الله مخفورة، والعُمي والبُكم والزمنى في المدائن مهملة لا ترحمون، ولا في منزلتكم تعلمون، ولا من عمل فيها تُعينون، وبالادّهان والمصانعة عند الظلمة تأمَنُون. كُلّ ذلك ممَّا أمركم الله به من النَّهي والتَّناهي وأنتم عنه غافلون. وأنتم أعظم النّاس مصيبةً لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون، ذلك بأنّ مجاري الأُمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأُمناء على حلاله وحرامه، فأنتم المسلوبون تلك المنزلة وما سُلبتم ذلك إلّا بتفرُّقكم عن الحقّ واختلافكم في السُّنّة بعد البيِّنة الواضحة.

ولو صبرتم على الأذى وتحمّلتم المؤُونة في ذات الله كانت أُمور الله عليكم تَرِدُ وعنكم تصدر وإليكم ترجع، ولكنَّكم مكَّنتم الظَّلمة من منزلتكم، وأسلمتم أُمور الله في أيديهم، يعملون بالشُّبَهات، ويسيرون في الشَّهوات، سلّطهم على ذلك فرارُكم من الموت وإعجابكم بالحياة التي هي مُفارِقتُكم، فأسلمتم الضعفاء في أيديهم فمِن بَين مُستَعْبَد مقهور، وبين مُستَضْعَف على معيشته مغلوب، يتقلّبون في المُلْك بآرائهم، ويستشعرون الخزي بأهوائهم، اقتداءً بالأشرار وجرأةً على الجبّار، في كُلّ بلد منهم على منبره خطيب مصقع. فالأرض لهم شاغرة، وأيديهم فيها مبسوطة، والنّاس لهم خَوَل، لا يدفعون يدَ لامس، فمِن بين جبّار عنيد، وذي سطوة على الضَّعفة شديد، مطاع لا يعرف المبدئ المعُيد.

فيا عجباً! وما لي لا أعجب؟! والأرض من غاشٍّ غشُوم، ومتصدِّق ظَلوم، وعامل على المؤمنين بهم غير رحيم! فالله الحاكم فيما فيه تنازعنا، والقاضي بحكمه فيما شجر بيننا.

اللهمّ، إنّك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحُطام، ولكن لنُري المعالم من دينك، ونُظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك،

ويُعمل بفرائضك وسُننك وأحكامك. فإنّكم إن لا تنصرونا وتُنصِفُونا قَوِيت الظلمة عليكم، وعَمِلوا في إطفاء نور نبيكم. وحسبنا الله وعليه توكُلّنا وإليه أنبنا وإليه المصير»[1].

نقاط مهمّة

أمام هذه الخطبة المُهمّة نحاول أن نورد بعض الملاحظات السريعة في نقاط، فإنّ تفصيلها بكاملها يحتاج إلى مجال لا تسعه هذه السطور:

١ـ في بداية هذه الخطبة نراه عليه السلام يؤكِّد على ظلامة أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم وما عانوه في ظّل ذلك الحكم الطاغوتي، وهو أمر كان واضحاً لدى جميع المسلمين، فلا يخفى على واحد من المسلمين ما فعله النظام الأُموي وأدواته القمعيّة بشيعة أهل البيت عليهم السلام، ومن هنا اختصر ولم يُطنب، فقال لهم: «**ما قد رأيتم وعلمتم وشهدتم**». فلا حاجة ـ إذاً ـ لتفصيل الأفعال الطاغوتية للسلطة الأُموية؛ لأنّها واضحة للجميع آنذاك، وقد وقعت بمرأى وبمسمع منهم.

٢ـ بعد هذه المقدّمة القصيرة يبدأ عليه السلام ببيان فضائل أهل البيت ومكانتهم في الإسلام، تلك المكانة العليا التي شادها الله ورسوله، والتي تجعلهم الأَولى والأحقّ والأجدر بتبوّء هذا المنصب الكبير في الأُمّة الإسلاميّة، تلك الفضائل التي جهد المشروع الأُموي على طمسها وإخفائها وتشويهها في أذهان المسلمين، وخصوصاً الأجيال الشابّة منهم. ولم يكتفِ بأن عرض عليهم تلك الفضائل، وإنّما استشهدهم عليها وأقرّوا بها. وقد ركّز على حديث الغدير الذي يمثّل السند الأساس لولاية الإمام علي عليه السلام كما ركّز على حديث الثقلين الذي يؤكد مرجعية أهل البيت عليهم السلام.

٣ـ بعد ذلك نراه عليه السلام يوجّه انتقاداً لاذعاً إلى علماء الأُمّة ووجهائها، ويندّد

---

(١) النجمي، محمد صادق، خطبه حسين بن علي عليه السلام در مِنى (باللغة الفارسية). ويلاحَظ أنّ بعض نصوص هذه الخطبة رويت في بعض الكتب عن الإمام علي عليه السلام، وقد يكون الإمام الحسين عليه السلام قد أعادها، أو استشهد بها.

بسكوتهم وخنوعهم، وإقرارهم للظلم، وتركهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم مواجهتهم للانحرافات الكبرى التي أحدثها بنو أُمية: «**ثمَّ أنتم أيّتها العصابة، عصابة بالعلم مشهورة، وبالخير مذكورة، وبالنصيحة معروفة، وبالله في أنفس النّاس مهابة، يهابكم الشريف ويكرمكم الضعيف ويؤثركم مَن لا فضل لكم عليه... أليس كُلّ ذلك إنّما نلتموه بما يُرجى عندكم من القيام بحقّ الله؟ وإن كنتم عن أكثر حقّه تُقصّرون فاستخففتم بحقّ الأئمّة، فأمّا حقّ الضُّعفاء فضيّعتم، وأمّا حقُّكم بزعمكم فطلبتم، فلا مالاً بذلتموه، ولا نفساً خاطرتم بها للذي خلقها، ولا عشيرة عاديتموها في ذات الله**».

فعلماء الأُمّة لهم الصدارة فيها، تهابهم النّاس وإليهم ترد وعنهم تصدر، وهم أَولى النّاس بالقيام بحقّ الله تعالى ومواجهة المنكر والدفاع عن المظلومين، فسكوتهم وسكونهم وعدم استعدادهم للتضحية في سبيل الله والمخاطرة بالنفس من أجله هو الذي جرَّ على الأُمّة الويلات في زمان بني أُمية؛ وجعلهم يتحكّمون في مقدّرات البلاد ورقاب العباد، وهذا ما قرّره في كلمته السابقة.

٤ـ ثمَّ ذكّرهم بعظيم مسؤوليتهم تجاه الأُمّة، وواجبهم التغييري تجاه الأوضاع المُزرية التي ترزح تحتها، واستنكر عدم استعدادهم للتضّحية في سبيل التغيير، وخوفهم من الموت الذي أصابهم بهذا الشلل المقيت: «**ولكنّكم مكّنتم الظلمة من منزلتكم، وأسلمتم أُمور الله في أيديهم، يعملون بالشبهات، ويسيرون في الشهوات، سلّطهم على ذلك فرارُكم من الموت وإعجابكم بالحياة التي هي مُفارِقتُكم، فأسلمتم الضُّعفاء في أيديهم فمن بين مُستَعْبَد مقهور، وبين مُستَضْعَف على معيشته مغلوب، يتقلّبون في المُلْك بآرائهم، ويستشعرون الخزي بأهوائهم، اقتداءً بالأشرار وجرأةً على الجبّار**».

٥ـ كذلك أوضح لهم أنّ هذا الاستخفاف الأُموي بوجهاء الأُمّة وعلمائها، وعدم احترامه لأيِّ رمز فيها إنّما سَببه هم لا غير، فموقفهم كان ضعيفاً ومهزوزاً؛ ممَّا جعل



الحُكّام لا يُعيرون لهم أيَّ أهمّية، ولا يحسبون لهم أيَّ حساب، ولو صبروا وتحمّلوا وواجهوا لكانت الأُمور بأيديهم لا بأيدي صبيان بني أُمية: «**ولو صبرتم على الأذى وتحمّلتم المؤونة في ذات الله كانت أُمور الله عليكم ترد وعنكم تصدر وإليكم ترجع**».

٦ـ ثمَّ يذكّرهم بالفريضة الإلهية المنسيّة والمعطّلة (فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) تلك الفريضة التي إن أُقيمت لم يبقَ فساد ولا ظلم في ربوع المجتمع، وما هذا الفساد المنتشر والظلم المستحكم إلّا ثمرة من ثمرات تركهم لهذه الفريضة الإلهية الكبيرة والمهمة: «**فبدأ الله بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة منه؛ لعلمه بأنّها إذا أُدّيت وأُقيمت استقامت الفرائض كُلّها هيِّنها وصعبها؛ وذلك أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى الإسلام مع ردّ المظالم ومخالفة الظالم... كُلّ ذلك ممَّا أمركم الله به من النهي والتناهي وأنتم عنه غافلون. وأنتم أعظم النّاس مصيبة؛ لما غلبتم عليه من منازل العلماء لو كنتم تشعرون**».

٧ـ ثمَّ يوضِّح لهم أنَّ الساحة لا تبقى خالية وشاغرة، فإذا لم يشغلها الصالحون وتقاعسوا عن مسؤولياتهم فسوف يشغلها الظالمون ولا شكّ في ذلك: «**فالأرض لهم شاغرة، وأيديهم فيها مبسوطة**». وبالتالي فأيّ موقف سلبي واعتزالي من قِبل الصالحين سوف يؤدّي بالنتيجة إلى أن يملأ الفاسدون تلك المواقع في الأُمّة.

٨ـ ثم يبيِّن لهم أخيراً أنّ أهل البيت عليهم السلام ليسوا طامعين في منصب أو كرسيّ، وليسوا من الذين تَتْوُقُ نفوسهم إلى السلطان، وإنّما كُلّ همهم هو إصلاح أمر هذه الأُمّة وتقويم مسارها وردّ المظالم لأهلها، ويكرّر كلمة أبيه أمير المؤمنين عليه السلام: «**اللهمّ، إنك تعلم أنّه لم يكن ما كان منّا تنافساً في سلطان، ولا التماساً من فضول الحُطام، ولكن لنُري المعالم من دينك، ونُظهر الإصلاح في بلادك، ويأمن المظلومون من عبادك، ويُعمل بفرائضك وسننك وأحكامك**».

٩ـ ويبيّن لهم في الخاتمة أنّ تقاعسهم عن نصرة أهل البيت عليهم السلام سوف يعود بالضرر

عليهم أنفسهم ـ وعلى الأُمّة من بعدهم ـ قبل أن يرجع إلى أهل البيت: «**فإنّكم إن لا تنصرونا وتنصفونا قويت الظلمة عليكم، وعملوا في إطفاء نور نبيكم. وحسبنا الله وعليه توكلنا وإليه أنبنا وإليه المصير**».

١٠ـ ومِن أهمّ الفقرات في تلك الكلمة المباركة هو ما ذكره أوّلاً من دعوته للمجتمِعين بأن ينتشروا في الأرض ويدعوا لأهل البيت عليهم السلام مَن يثقون به، ويكشفوا للنّاس زيف الحكومة الأُموية الظالمة، ويبيّنوا لهم منزلة أهل البيت عليهم السلام وحقّهم المضيَّع والمغتصب: «**اسمعوا مقالتي واكتبوا قولي، ثمَّ ارجعوا إلى أمصاركم وقبائلكم، فمَن أمنتم من النّاس ووثقتم به فادعوهم إلى ما تعلمون من حقّنا**».

معاوية في أيّامه الأخيرة

حاول معاوية جاهداً أن يُمهِّد الأُمور ليزيد، وقد أخذ له البيعة بالترغيب والترهيب من أغلب الأمصار الإسلاميّة المهمّة آنذاك، سوى المدينة وبعض شخصياتها، لكنّ معاوية يعلم جيداً أنّ الأُمور لن تكون سهلة من بعده، وأنّ مستقبل يزيد لن يكون مزروعاً بالورود، فالأُمّة كانت ساخطة في دواخلها على تلك البيعة المشؤومة، وإذا كان بإمكانه أن يضبط الأُمور في حياته فمن الصعب على يزيد أن يفعل ذلك.

من هنا؛ فإنّ معاوية ـ كما روى بعض المؤرِّخين ـ حاول أن يقدِّم لولده بعض النصائح الضرورية لاستحكام حكمه، فقد روى الطبري في تاريخه عن ابن مخرمة: «**إنّ معاوية لمّا مرض مرضته التي هلك فيها دعا يزيد ابنه، فقال: يا بُني، إنّي قد كفيتك الرحلة والترحال، ووطّأت لك الأشياء وذلّلت لك الأعداء، وأخضعت لك أعناق العرب، وجمعت لك من جمع واحد. وإنّي لا أخاف أن يُنازعك هذا الأمر الذي استتب لك إلّا أربعة نفر من قريش: الحسين بن علي، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن أبي بكر**.

فأمّا عبد الله بن عمر فرجل قد وقذته العبادة، وإذا لم يبقَ أحد غيره بايعك.

وأمّا الحسين بن علي، فإنّ أهل العراق لن يدعوه حتى يخرجوه، فإن خرج عليك فظفرت به فاصفح عنه، فإنّ له رحماً ماسّة وحقّاً عظيماً.

وأمّا ابن أبي بكر، فرجل إن رأى أصحابه صنعوا شيئاً صنع مثلهم، ليس له همّة إلّا في النساء واللهو.

وأمّا الذي يجثم لك جثوم الأسد ويراوغك مراوغة الثعلب فإذا أمكنته فرصة وثب فذلك ابن الزبير، فإن هو فعلها بك فقدرت عليه فقطعه إرباً إرباً»[1].

وفي أمالي الصدوق رحمه الله، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنّ معاوية أوصى يزيد قائلاً:

«يا بُني، إنّي قد ذلّلت لك الرقاب الصعاب، ووطّدت لك البلاد، وجعلت المُلْك وما فيه لك طعمة، وإنّي أخشى عليك من ثلاثة نفر يخالفون عليك بجهدهم، وهم: عبد الله بن عمر بن الخطاب، وعبد الله بن الزبير، والحسين بن علي.

فأمّا عبد الله بن عمر، فهو معك فالزمه ولا تدعه.

وأمّا عبد الله بن الزبير، فقطّعه إن ظفرت به إرباً إرباً؛ فإنّه يجثو لك كما يجثو الأسد لفريسته، ويواربك مواربة الثعلب للكلب.

وأمّا الحسين، فقد عرفت حظّه من رسول الله، وهو من لحم رسول الله ودمه، وقد علمت لا محالة أنّ أهل العراق سيُخرجونه إليهم ثمّ يخذلونه ويضيّعونه، فإن ظفرت به فاعرف حقّه ومنزلته من رسول الله، ولا تؤاخذه بفعله، ومع ذلك فإنّ لنا به خُلطة ورحماً، وإيّاك أن تناله بسوء أو يرى منك مكروهاً»[2].

---

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٢٣٨. وربما يُشكَل على ذلك: بأنّ عبد الرحمن بن أبي بكر مات قبل ذلك في زمان معاوية، وقد رُويت هذه الوصية من طريق آخر، وليس فيها ذكر لعبد الرحمن، وإنّما للحسين عليه السلام، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير. وهو الأصح.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص٢١٦.

إنّ تحليل معاوية لحقيقة كُلّ واحد من تلك الشخصيات تحليل دقيق، فابن عمر لا يُخشى منه، وهذا ما يشهد به تاريخه؛ إذ لم يُعهد منه أنّه وقف موقفاً صريحاً وجريئاً من الظالمين حتى في أخطر الظروف التي مرّت بها الأُمّة. وأمّا ابن الزبير، فهو شخصية انتهازية مراوغة. وأمّا الحسين عليه السلام، فهو ابن رسول الله وسيّد شباب أهل الجنّة، وله قاعدة جماهيريّة تتفاعل معه، وهو لا شكّ خارج على يزيد.

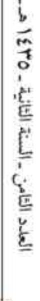
لكنّنا نتساءل هنا: هل وصية معاوية بالرفق بالإمام الحسين عليه السلام وعدم التعرّض له بسوء ـ إن صحّت ـ نابعة من حرصه على الحسين عليه السلام كما يبدو منها، أم من حرصه على يزيد ومُلكه؟ إنّنا نرى الثاني، فمتى كان معاوية حريصاً على الحسين عليه السلام أو مراعياً لقرابة رسول الله صلى الله عليه وآله؟! وإذا كان مهتمّاً بقرابة رسول الله فلماذا دسّ السمّ إلى أخيه الإمام الحسن عليه السلام؟! أليس الحسن ابن رسول الله؟!

إنّ القضيّة أعمق من ذلك، إنّه يعرف التبعات الكارثية لمقتل الإمام الحسين عليه السلام على المشروع الأُموي برمّته وعلى مُلك يزيد بالذات؛ نظراً لمكانته الكبيرة في الأُمّة ولحبّ النّاس له وتطلّعهم نحوه، وهذا ما نراه واضحاً في النّص الذي رواه ابن أبي الحديد من الوصية، حين وصف معاويةُ فيها الإمامَ الحسين عليه السلام بالقول: «**مَن القلوب إليه مائلة، والأهواء نحوه جانحة، والأعين إليه طامحة، وهو الحسين بن علي**»[1]. ولهذا أوصاه أن لا يتعرّض له بسوء، بينما نراه يحثّه على أن يقطّع ابن الزبير إرباً إرباً؛ لأنّ قتله وتقطيعه سوف لن تكون له أيُّ ارتدادات خطيرة على السلطان الأُموي.

الانتقال السلس للسُلطة

مات معاوية بعد مُدّة من المرض في شهر رجب سنة ستّين للهجرة، وكان يزيد غائباً عن العاصمة، فكتبوا له بذلك فحضر، ثمَّ صعد المنبر وخطب النّاس وعزّاهم، وتولّى

(١) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة: ج٢٠، ص١٣٣.



السُلطة بعد أبيه بطريقة سَلِسَة ومن دون أيّة مشاكل. وذلك أنّنا قلنا: إنّ معاوية مَهَّد له الطريق والأسباب وذلّل له الرقاب. ولكنّه رغم ذلك لم يطمئن على مستقبل حُكمه؛ لأنّ هناك في المدينة مَن رفض البيعة له، ولا يمكن أن يرتاح باله ما لم يأخذ البيعة منه.

إنّ يزيد يعلم جيداً أنّ هناك ناراً تحت الرماد، وسخطاً متوارياً في النفوس تجاه تسلّمه السلطة، وأنّه إن لم يأخذ البيعة من أهل المدينة فسوف لن يستقرّ ملكه، لما تمثّله المدينة من ثقل في المجتمع الإسلامي آنذاك، فهي مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وعاصمة حُكمه، وهي مقرّ علية القوم من الصحابة والتابعين، وأنّ فيها الحسين عليه السلام الذي القلوب إليه مائلة، والأهواء نحوه جانحة، والأعيُن إليه طامحة، كما ورد في وصيّة أبيه له، فإذا لم تبايع المدينة وأهل الحَلّ والعقد فيها فلن تتمّ له الأُمور؛ لذلك كان حريصاً أن يأخذ البيعة من أهل المدينة بأسرع وقت ممكن؛ فكان أوّل عمل قام به بعد تولّيه السلطة هو أن كتب إلى واليه على المدينة الوليد بن عتبة بأخذ البيعة من أهلها.

لقد أرسل يزيد كتابين إلى الوليد: كتاباً عامّاً يأمره فيه بأخذ البيعة من أهل المدينة عامّةً، وكتاباً خاصاً وصفه المؤرِّخون كأنّه (أُذن فأرة) يأمره بأخذ البيعة من الإمام الحسين عليه السلام، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير خاصّة، قال الطبري: «**وكتب إليه في صحيفة كأنّها أُذن فأرة: أمّا بعد، فخُذْ حسيناً وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير بالبيعة أخذاً شديداً ليست فيه رخصة حتى يبايعوا. والسلام**»[1]. وقال اليعقوبي: «**كتب إلى الوليد بن عُتبة بن أبي سفيان وهو عامل المدينة: إذا أتاك كتابي هذا فأحضر الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير، فخذهما بالبيعة لي، فإن امتنعا فاضرب أعناقهما وابعث إليّ برؤوسهما**»[2].

إنّ وصفهم للكتاب بأنّه (كأُذن فأرة) عبارة عن صغر ذلك الكتاب، وربما

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٢٥٠.

(٢) اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب، تاريخ اليعقوبي: ج٢، ص٢٤١.

يعود السبب في ذلك ـ كما يرى الشيخ القرشي؀ ـ إلى أنّ يزيد قد حسب أنّ الوليد سينفّذ ما عهد إليه من قتل الحسين وابن الزبير، ومن الطبيعي أن يتبع ذلك كثير من المضاعفات السيئة، ومن أهمّها ما يلحقه من التذمّر والسخط الشامل بين المسلمين، فأراد أن يجعل التبعة على الوليد، وأنّه لم يعهد إليه بقتلهما، وإنّه لو أمره بذلك لأصدر مرسوماً خاصّاً مطوَّلاً به[1].

وصل الكتاب إلى الوليد ودعا الإمام الحسين؈ للبيعة، فرفض ذلك رفضاً قاطعاً، وقرّر الخروج من المدينة معلِناً ثورتَه المباركة، وهذا ما سنقف على تفاصيله في القسم التالي من هذه المقالة عندما نتحدّث عن الثورة ومنطلقاتها إن شاء الله تعالى.

(١) القرشي، باقر شريف، حياة الإمام الحسين؈: ج٢، ص٢٤٧.

فلسفة البكاء على الإمام الحسين عليه السلام

د. الشيخ مهدي رستم نجاد[1]

المقدمة

يُعدّ البكاء أهمّ مظهر من مظاهر العزاء على سيّد الشهداء، وقد حثّت عليه الروايات بوضوح؛ مما يجعله في أولويات الشعائر الدينيّة، لكنّ الحديث عن حكمة ذلك التأكيد وفلسفته ظلّت محل تحليلات متعددة، نعرض في هذا المقال الآراء والتحليلات المقدّمة في فلسفة البكاء، ودراسة تلك التحليلات وتقويمها، ثم نقدّم الرؤية المناسبة لفلسفة البكاء التي تنسجم مع روح روايات البكاء، علماً أنّ محورية البحث في هذا المقال في إطار علل الحثّ على البكاء ومحاولة فهم حكمته.

تحليلات في فلسفة البكاء

إنّ تأكيد الروايات الواردة في إقامة مجالس العزاء والبكاء على مصاب الإمام الحسين عليه السلام لم ترد في أيّ من الأئمّة المعصومين عليهم السلام حتى رسول الله صلى الله عليه وآله، وكأنّ هنالك سرّاً في هذه المسألة دعا إلى تلك التأكيدات من الأئمة عليهم السلام. وقد تحدثت الروايات عن

---

(١) أُستاذ، وعضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية.

عِظم ثواب هذه المجالس مما جعل بعضاً يراها نوعاً من المبالغة، فأنكرها ونسبها إلى «الغلاة»، حتّى قالوا: «**لا بدّ أن يكون هناك تناسب بين العمل والجزاء، فكيف يكون لهذا العمل البسيط ـ كالبكاء على الإمام الحسين عليه السلام ـ مثل هذا الثواب العظيم؟!**».

وبالمقابل يرى آخرون: أنّ البكاء على الإمام الحسين عليه السلام ولو بقدر جناح ذبابة كافٍ في نجاة الفرد، وإن غرق في بحر الذنوب والمعاصي. فهذا الرأي يرى أنّ قطرة دمع تُذرف على الإمام الحسين عليه السلام كافية لأن تغسل كُلّ ذنب!

إنّ هذه الآراء ـ في تقديرنا ـ لم تنطلق من رؤية واضحة وتحليل صحيح جامع للروايات الواردة في عظم ثواب العزاء، والواقع أنّهم عجزوا عن إدراك فلسفة العزاء من خلال قراءة الروايات قراءة علميّة دقيقة. لذا سنقدّم فيما يلي عرضاً لبعض الرؤى في بيان فلسفة البكاء:

١ـ نيل الثواب وشفاعة أهل البيت عليهم السلام

في ضوء هذا التحليل فإن المسلمين يُقيمون مجالس العزاء من أجل الحصول على الثواب ونيل شفاعة الأئمّة الأطهار عليهم السلام. وضعف هذا التحليل واضح؛ ففرض الثواب على عمل ما فرع وجود حكمة ومصلحة في نفس ذلك العمل، فالعمل لا يستبطنّ أيّ ثواب ما لم تكن فيه مصلحة وحكمة معقولة. والذي ننشده في هذا البحث فلسفة إقامة العزاء، أي: مصلحة العمل وحكمته. طبعاً الكلام عن الثواب في إطار معلولات الحكم، لا محلّ له في هذا المجال.

أضفْ إلى ذلك: هل يمكن إثارة عواطف ملايين الأفراد وإبكائهم طيلة التاريخ لغرض تحصيل الثواب؟! ثم هل يسع هذا الوعد ـ على الرغم من أهميته ـ إثارة العواطف ما لم يكن هنالك عشق وقلب مُفعم بالحُبِّ والحماس؟![1].

---

(١) للوقوف على المزيد راجع كتاب (حماسه حسيني) بالفارسية، (الملحمة الحسينية) للشهيد الشيخ المطهري رحمه الله: ج١، الفصل الثاني (عوامل التحريف).



٢. شُكر الإمام الحسين عليه السلام

يستند هذا التحليل إلى أنّ الإمام الحسين عليه السلام ضحّى بنفسه لتُغفر ذنوب الأُمّة، فالإمام أبو عبد الله عليه السلام كفّارة معاصي الأُمّة، نظير الاعتقاد الباطل لدى المسيحيين بأنّ المسيح عليه السلام صُلِب ليطهرهم من ذنوبهم. فالقائلون بهذا التحليل تمسّكوا ببعض العبارات من قبيل: (يا باب نجاة الأُمّة) ليخلصوا إلى أنّ الحسين عليه السلام بنيله الشهادة كان سبباً في غفران ذنوب فسقة الأُمّة، وبالتالي فهو سبب لنجاتهم. وبالمقابل فإن الأُمّة بإقامتها مجالس العزاء إنّما تشكر الإمام عليه السلام وتستحقّ بذلك النجاة.

وبعبارة أُخرى: إنّما قُتل الإمام عليه السلام وصَحبه ليكون الآخرون أحراراً في مقارفة ما شاءوا من الذنوب والمعاصي، وكأنّ التكليف ساقط عنهم.

هذا التفكير جعل بعضاً يعتقد بأنّ النجاة عاقبة كُلّ مَن بكى على الإمام الحسين عليه السلام مهما غرق في الذنوب. وقد ترسّخت هذه الفكرة الخاطئة حتى اخترقت أوساط السلاطين والجبابرة الظلمة الذين أرسوا دعائم حكوماتهم على أساس الظلم والجور وتلطّخت أيديهم بدماء الأبرياء، فأخذوا يُقيمون مجالس العزاء، أو ينخرطون في هيئات العزاء يلطمون صدورهم؛ ليعتبروا ذلك من سُبل النجاة!

وبالطبع، لا يستطيع أحدٌ إنكار الشفاعة، لكنّها تخضع لضوابط وشروط. كما أنّ هذا التحليل لا ينسجم مع مبادئ الدين وأُصوله المسلَّمة.

٣. الحُسن الذاتي للبكاء

زعم بعضٌ ـ في ضوء الآثار الإيجابيّة البدنية والنفسية للبكاء ودوره في تنقية روح الإنسان ـ أنّ الحُسن الذاتي للبكاء هو سرّ تأكيد الأئمة عليهم السلام على إقامة مراسم العزاء؛ ذلك لأنّ (إظهار التأثّر) بواسطة البكاء من ملامح طبيعة الإنسان وتوازنه العاطفي. فالأشخاص الذين يبكون قليلاً ولا يستطيعون التنفيس عن عُقدهم الباطنية وتبديد

همومهم وأحزانهم عن هذا الطريق لا يتمتعون عادة بسلامة نفسية وبدنية متوازنة.

ومن هنا؛ يعتقد علماء النفس: «**أنّ النساء أقل عُقداً من الرجال بسبب سرعة تنفيسهن عن الضغوط النفسية بواسطة البكاء، وهذه إحدى أسرار سلامتهن**»[(١)]. كما يرون أنّ البكاء يحدّ من الضغوط الناشئة من العُقد المتراكمة في باطن الإنسان، وهو علاج لأكثر آلامه ومعاناته الباطنية. فدمع العين بمثابة صمّام الأمان الذي يؤدّي إلى الاتزان الروحي للإنسان في الظروف الطارئة.

ويعتقد هؤلاء أنّ الحُسن الذاتي للبكاء هو السبب في بكاء يعقوب عليه السلام لسنوات على فراق ولده، كما بكى رسول الله صلى الله عليه وآله بشدّة على فقد ولده إبراهيم [(٢)] والصحابي الجليل عثمان بن مظعون [(٣)]، كما بكى حين قُتِل جمع من أصحابه، وكذلك في شهادة عمه الحمزة وحثّ نساء المدينة على البكاء على حمزة [(٤)]، وهذا ما جعل الزهراء عليها السلام تبكي رسول الله صلى الله عليه وآله ليلاً ونهاراً [(٥)]، والإمام زين العابدين عليه السلام بكى سنوات على أبيه الحسين عليه السلام [(٦)].

إنّ آثار البكاء الإيجابيّة في تنقية روح الإنسان وتكامله ممّا لا يمكن إنكاره، إلّا أن هذا التحليل لا يسعه أن يكون سرّ كلّ هذا التأكيد من الأئمة عليهم السلام في البكاء على الإمام الحسين عليه السلام وذلك الثواب العظيم. ويُدرك كلّ مَن تأمّل الروايات أنّ هناك

---

(١) وگومولتز، ويكتور، صد وبنجاه سال بمانيد (بالفارسية) ترجمة علي محمد: ص١٣٤.

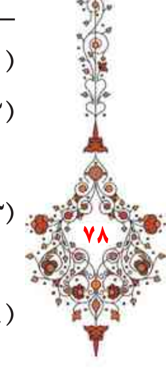
(٢) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الجنائز: ح١٢٧٧. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٣، ص٢٦٢.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٥، ص٤٩٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٧٩، ص٩١. أحمد بن حنبل، مسند أحمد: ج٦، ص٤٣.

(٤) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٢، ص٧٠. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٢، ص٢١٠.

(٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٣، ص١٥٥ ـ ١٧٥.

(٦) المصدر السابق: ج٤٤، ص٢٨٤.



هدفاً آخر وراء حثّ أهل البيت على البكاء.

نعم، لا ننكر وجود هذه الآثار الإيجابية في البكاء، إلّا أن بحثنا هنا في سرّ تأكيد الأئمة على البكاء وفلسفته.

التحليل الصحيح لفلسفة البكاء

بعد أن عرفنا أنّ ما طُرح من تحليل لفلسفة البكاء على أبي الأحرار عليه السلام لا يرتقي إلى مستوى الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، نُشير هنا إلى التحليلات التي نراها صحيحة ومنطقية في موضوع فلسفة العزاء ضمن أربعة محاور:

١ـ الثناء على جهاد الإمام عليه السلام وتعظيم الشعائر

إنّ العزاء على شخصٍ نوع من التعظيم والتكريم، ورعاية لموقعه وشخصيته. فقد قال النبي صلى الله عليه وآله: «**ميّتٌ لا بواكي عليه لا إعزاز له**»[(١)]، ولا سيّما العزاء على أولياء الله الذي يُعدّ من المصاديق البارزة لتعظيم شعائر الله والثناء على عقيدتهم وتكريم نهجهم وجهادهم.

ومن هنا؛ حين رجع رسول الله صلى الله عليه وآله من معركة أُحد ورأى قبيلتي (بني الأشهل) و(بني الظفر) تبكيان شهداءهما ولا بواكي لعمه حمزة، قال: «**لكنَّ حمزة لا بواكي له اليوم**»[(٢)]. فلما سمعت نسوة المدينة اجتمعن في دار حمزة وأخذن يندبنه ويُقمن العزاء عليه. وحين أُبلغ رسول الله صلى الله عليه وآله بشهادة جعفر الطيار في مؤتة ذهب إلى بيت جعفر، ثم الزهراء عليها السلام، فرآها باكية، فقال: «**على مِثل جعفر فلتبك البواكي**»[(٣)].



(١) الكاشي، عبد الوهاب، مأساة الحسين عليه السلام: ص١١٨.

(٢) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، الاستيعاب: ج١، ص٢٧٥.

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٢٢، ص٢٧٦.

ويعبّر القرآن الكريم عن تلك الطائفة من قوم موسى الذين سلكوا سبيل الغي والضلال: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ وَمَا كَانُوا۟ مُنظَرِينَ﴾[1]. ويفهم من هذه العبارة أنّ عدم استحقاق بكاء الآخرين نوع من التحقير والتوهين. وعلى هذا الأساس نفهم وصية الأئمة حين قالوا: «**خالطوا الناس مخالطةً إن متّم معها بكوا عليكم وإن عشتم حنّوا إليكم**»[2].

فإقامة مراسم العزاء على الإمام الحسين عليه السلام ـ تلك الشخصية الفذّة والفريدة من أهل بيت العصمة والطهارة ـ لمِن المصاديق البارزة لتعظيم شعائر الله، مضافاً إلى تخليد المقام الرفيع لذلك الإمام الهمام: ﴿ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ﴾[3].

وكيف لا يكون كذلك والصفا والمروة من شعائر الله؟! مع أنّها ليست أكثر من مكان، لكنها عامرة بطاعة الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ﴾[4].

إنّ الإمام الحسين عليه السلام الذي تعامل مع الله بكُلّ كيانه وأقبل نحو الشهادة بجميع أهل بيته ليقدّم تلك القرابين في سبيل الله لمن أعظم شعائر الله، وإقامة مجالس العزاء عليه إنّما تُعتبر تعظيماً لإحدى أعظم شعائر الله.

٢ـ حفظ مدرسة أهل البيت عليهم السلام

يعترف العدو والصديق بأن مجالس العزاء على الإمام الحسين عليه السلام أعظم قوّة تقف وراء يقظة الناس، والنهج الذي حدَّده الإمام لأتباعه هو الضامن لبقاء الإسلام وديمومته.



---

(١) الدخان: آية٢٩.

(٢) نهج البلاغة، الكلمات القصار، الكلمة ١٠.

(٣) الحج: آية ٣٢.

(٤) البقرة: آية ١٥٨.

إنّ أهمّية إقامة هذه المجالس وسرّ تأكيد الأئمّة الأطهار عليهم السلام على حفظها تبدو أوضح حين نلاحظ وضع الشيعة في عصر صدور هذه الروايات؛ إذ كانوا يعيشون عزلة خانقة وضغوطاً شديدة تمارسها ضدهم الحكومات الأُموية والعباسية، ويتعذّر عليهم ممارسة أدنى نشاط سياسي واجتماعي ممّا أدّى إلى ضعفهم الشديد، لكن مجالس العزاء الحسينية أنقذتهم وخلقت لديهم حالة من الانسجام والوئام، وجعلتهم قوة ذات شوكة في المجتمع الإسلامي. وعلى هذا الأساس عبّرت بعض الروايات عن إقامة هذه المجالس بإحياء أمر أهل البيت عليهم السلام. قال الإمام الصادق عليه السلام في هذه المجالس: «**إنّ تلك المجالس أُحبها فأحيوا أمرنا**» (1).

وقال السيّد الخميني بشأن هذه المجالس في عبارة جامعة: «**وينبغي أن نُدرك جميعاً أنّ ما يوجب الوحدة بين المسلمين هذه المراسم السياسيّة، ومراسم العزاء على الأئمّة الأطهار عليهم السلام هي التي حفظت هوية المسلمين ولا سيما الشيعة الإمامية**» (2).

اعتراف غير المسلمين بهذا الأمر

ذكر الكاتب الفرنسي (جوزيف) في كتابه (الإسلام والمسلمون) في حديثه عن قلّة عدد الشيعة في العهود الإسلاميّة الأُولى، وبسبب عدم تسلّمهم الحكم، وتعرضهم لظلم الحكّام وجورهم وتقتيلهم ونهب أموالهم، فقال: «**إنّ أحد أئمة الشيعة أوصاهم بالتقية لحفظهم من الأعداء، فأدّى ذلك إلى اقتدار الشيعة بشكل تدريجي، ولم يجد العدو ما يتذرّع به لقتلهم وسلب أموالهم، وأخذ الشيعة يعقدون المجالس في الخفاء ويبكون على الحسين عليه السلام. وأكبر عنصر يقف وراء تقدمهم هو إقامة مجالس العزاء على الحسين عليه السلام، وهذه العاطفة والتوجّه القلبي استحكمت في**

---

(1) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٠، ص٣٩١ـ٣٩٣، ح٢.

(2) الخميني، روح الله، وصية الإمام الخميني الإلهية السياسيّة، صحيفة النور: ج٢١، ص١٧٣.

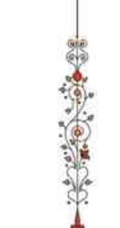
قلوب الشيعة وزادت بشكل تدريجي، فكان كُلّ شيعي في الواقع يدعو الآخرين إلى مذهبه دون التفات سائر المسلمين، بل لعل الشيعة أنفسهم لم يلتفتوا إلى فائدة هذا العمل، وكانوا يظنون أنهم إنّما يحصلون على الثواب الأُخروي »[١].

ويقول المؤرخ الألماني (ماربين) في كتابه (السياسة الإسلاميّة): «**إنّي أعتقد أنّ سرّ تطوّر الإسلام وتكامل المسلمين يكمن في شهادة الإمام الحسينعليه السلام وتلك الحوادث الأليمة**»[٢].

٣ـ تعبئة المسلمين

إنّ الأئمة الأطهارعليهم السلام بتأكيدهم على إقامة مراسم العزاء إنّما جعلوا نهضة الإمام الحسينعليه السلام محوراً لوحدة النّاس، بحيث يجتمع اليوم أيّام شهادته ملايين الأفراد على اختلاف مستوياتهم وأعراقهم وأديانهم؛ ليشاركوا في مراسم العزاء ويلتفّوا حول الراية الحسينية. وكُلّ أُمة بحاجة لعنصر الوحدة، بغية ديمومتها وموفقيتها.

وممّا لا شك فيه أنّ أفضل عنصر لوحدة أتباع أهل البيتعليهم السلام هو هذه المراسم الحسينية؛ لأنها تستقطب التجمّعات المليونية حول محور معيّن بأقل ما يمكن. حقّاً لو تمتّعت أُمّة بمثل هذه القوّة التي يُمكنها حشد طاقاتها المتفرقة وتوجيهها في مُدّة زمنية قياسية وشيء من الإعلام لاستطاعت القضاء على أيّة عقبة تعترض سبيل رقيّها وتقدّمها.



والحقّ أنّ الأئمةعليهم السلام إنّما حالوا ـ بحثّهم الناس على إقامة هذه المراسم ـ دون تشتّت تلك الطاقات، وعبّأوا الجموع المتفرقة وخلقوا منهم قوّة مقتدرة من خلال إيجاد الوحدة والانسجام، والحركة العفوية للجماهير أيام شهرَيْ محرم وصفر ـ ولا

(١) شرف الدين، عبد الحسين، فلسفة الشهادة والعزاء: ص٩٢.

(٢) المصدر السابق: ص١٠٩.

سيما عاشوراء التي تهزّ عروش الطغاة ـ إنّما تكشف النقاب عن سرّ تأكيدات الأئمّة في محورية النهضة الحسينية.

ولعلّنا لم نكن نقف على سرّ تأكيد الأئمة عليهم السلام على إقامة هذه المجالس لو لم نشهد تفجير تلك الطاقات الكامنة في هذه المجالس. قال المؤرخ الألماني (ماربين): «**إنّ جهل بعض مؤرخينا جعلهم ينسبون الشيعة للجنون، وهذه مجرّد تُهم، فإننا لم نشاهد بين الشعوب قوماً كالشيعة؛ حيث سلكوا بواسطة مجالس العزاء سياسة عقلائية أنتجت نهضات دينيّة مثمرة**»[1].

وقال المؤرخ نفسه: «**ليس هنالك ما يوازي مراسم العزاء الحسيني في خلق هذا الوعي السياسي لدى المسلمين**»[2].

والشاهد الآخر على مدى خشية الحكومات من هذه القوة العظيمة معارضة خصوم الإسلام لإقامة هذه المجالس وسعيهم لإيقافها، حتى أقداموا على هدم قبر الإمام الحسين عليه السلام ومنعوا من زيارته[3].

---

(١) شرف الدين، عبد الحسين، فلسفة الشهادة والعزاء: ص١٠٩.

(٢) نقلاً عن السياسة الحسينية للشيخ كاشف الغطاء: ص٤٤. الطريف أنّه نُشِر مؤخراً كتاب في أمريكا يحمل عنوان (خطة لعزل المذاهب الدينيّة) تضمّن حواراً مفصّلاً مع الدكتور (مايكل برانت) أحد المساعدين السابقين في وكالة المخابرات المركزيّة الأمريكية، أشار فيه إلى خُطّة تستهدف الشيعة ومذهبهم، كما ورد في هذا الحوار إشارة إلى الجلسات السرّية لزعماء الوكالة ورئيس جهاز الاستخبارات البريطاني، فقال: «لقد توصّلنا إلى أنّ انتصار الثورة الإسلاميّة الإيرانية لا يُعزى إلى السياسات الخاطئة التي اتخذها الشاه حيال الثورة، بل هنالك عوامل أُخرى مثل التأثر بثقافة الشهادة التي ظهرت قُبيل ألف وأربعمائة سنة من قِبَل سبط نبي الإسلام الإمام الحسين، وتتسع وتترسخ هذه الثقافة سنويّاً أيّام محرم من خلال إقامة مراسم العزاء». ثم أضاف: «عزمنا على تحريف هذه الثقافة وعقائد الشيعة من خلال توفير الدعم المالي لبعض الخطباء والرواديد والقائمين على رعاية هذه المراسم» (صحيفة الجمهورية الإسلاميّة: العدد ٥٧٢٠٣/ ٣/ ٨٣هـ. ش، المصادف ٢٦/ ٧/ ٢٠٠٤، ص١٦ مع الاختصار).

(٣) أُنظر: القمّي، عبّاس، تتمة المنتهى: ص٢٣٧ـ ٣٢٤.

ولا يخفى الرعب الذي يعيشه أعداء الدين من إقامة هذه المجالس ـ اليوم ـ حتى بذلوا قُصارى جهدهم من خلال كيل التُّهم الشنيعة بواسطة عملائهم أحياناً، وأُخرى عن طريق إثارة الطواغيت السائرين في فلكهم، كما سعوا لإفراغ هذه المجالس من محتواها بغية القضاء على الشعائر الحسينية، وإنّنا لنلمس من خلال نظرة عابرة لتاريخ الإسلام بعد حادثة كربلاء كيف غدت هذه المجالس والشعارات الحسينية أُسوة لنهضات المجاهدين في سبيل الله ومواجهة الطواغيت والظلمة. ولعلّنا نتساءل هنا: لو انفتح جميع المسلمين على هذه المجالس كما ينبغي، وطهّروا أوساطهم ممّا عَلِقَ بها من فساد ودَنَسٍ ـ بوسيلة هذا العنصر القوي ـ فهل يتمكّن الظلمة من الهيمنة على البلاد الإسلاميّة؟ وهل باستطاعة الناهبين التطاول على ثروات البلدان الإسلاميّة لو فُعِّلت هذه المجالس ومبادئ النهضة الحسيّنية؟

٤ـ التَّزكية والتهذيب (الاقتداء)

تُعدّ مجالس العزاء على الإمام الحسين عليه السلام مجالس التحوّل الروحي، ومراكز تزكية النفس وتهذيبها، فالنّاس يقتدون بالإمام الحسين عليه السلام ببكائهم على مظلوميّته في هذه المجالس، فهم يخلقون الأرضية الخصبة لديهم في محاكاة سيرته العلميّة، والتأثير الذي تخلّفه هذه المجالس يُحدث تحوّلاً حقيقياً وعزماً على ترك الذنب والمعصية؛ إذ يوجد عدد من الأفراد قد عزموا على ترك الذنوب والمعاصي. وربّما تنبّه بعض الضالين إثر حضورهم تلك المجالس فعادوا إلى أنفسهم وساروا على الدرب. فهذه المجالس تُعلّم الإنسان دروس العزّة والكرامة والإيثار والتّضحية ودروس الأخلاق والورع والتقوى؛ وبالتالي فهي مصنع الأبطال وعشاق الحق والعدالة.

أضف إلى ذلك أنّ هذه المجالس هي في الواقع مدارس تتعرّف الجماهير من خلالها على المعارف والحقائق الدينيّة والتاريخ والأحكام ومختلف الموضوعات،

وتُعدّ واحدة من أنجح مراكز التزكية والتهذيب والتربية.

قال المؤرخ الألماني (ماربين) بهذا الشأن: «**إنّ المسلمين لن يعيشوا الذلة ما دامت لديهم هذه المجالس التي يتعلّمون فيها دروس الشجاعة والتضحية، ومن خلال هذا الطريق يتعلّم الشيعة درس الشجاعة والبطولة**»[1].

وفتح الأئمة الأطهار عليهم السلام لهذا الباب وحثّ الناس عليه هو ـ في الواقع ـ دعوة إلى التربية والتعليم في هذه الجامعة الحسينية.

وقال المرحوم الفيض الكاشاني في كتابه (المحجة البيضاء) ـ في توضيحه لحديث النبي الأكرم صلى الله عليه وآله «**عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة**» ـ: «**إنّ ذكر الصالحين وسجاياهم الأخلاقية تجعل الآخرين يتأسّون بهم فيستحقون نزول رحمة الله**»[2].

وروى ثقة الإسلام الكُليني وشيخ الطائفة الطوسي: أنّ الإمام الصادق عليه السلام قال: «**قال لي أبي: يا جعفر، أوقف من مالي كذا وكذا للنوادب تندبني عشر سنين بمِنى أيام مِنى**»[3].

ولصاحب الجواهر في كتاب الطهارة كلام في بيان حكمة هذه الوصية وفلسفتها؛ إذ قال: «**وقد يُستفاد منه استحباب ذلك، إذا كان المندوب ذا صفاتٍ تستحقّ النّشر ليُتقدى بها**»[4].

وعليه فتخليد ذكراهم فعل حَسن وعمل مطلوب.

---

(١) عبد الحسين شرف الدين، فلسفة الشهادة والعزاء: ص١٠٩.

(٢) الفيض الكاشاني، محمد بن المرتضى، المحجة البيضاء: ج٤، ص١٧.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٥، ص١١٧. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٣٥٨.

(٤) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام: ج٤، ص٣٦٦.



الشيخ عامر الجابري[1]

مقدمة

ينظر علم الكلام الإمامي إلى أئمة أهل البيت عليهم السلام بوصفهم كياناً مترابط الأجزاء، ومجموعة من الأفراد الكاملين المنتجبين والمصطفين من قِبَل السماء لإنجاز مشروعها في الأرض، المتمثل بإيصال البشرية إلى كمالها المنشود الذي عبَّر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[2].

إنّ وحدة مشروع أئمة أهل البيت عليهم السلام ـ والنظر إليهم بهذا المعنى المتقدم ـ «**ليس مجرد افتراض نبحث عن مبرراته التاريخية، وإنّما هو مما تفرضه العقيدة نفسها وفكرة الإمامة بالذات؛ لأنّ الإمامة واحدة في الجميع بمسؤولياتها وشروطها، فيجب أن**

(١) باحث وكاتب إسلامي.

(٢) الذاريات: آية٥٦.

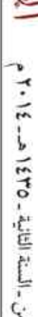
تنعكس انعكاساً واحداً في شروط الأئمة عليهم السلام»[1].

ومع التأكيد على القول بوحدة مشروع أهل البيت عليهم السلام غير أنّ أدوارهم قد تنوّعت وتغايرات بتنوع وتغاير الأجواء والظروف الفكرية والاجتماعية والسياسيّة التي مرّت بها الأُمة، فقام كل واحد منهم عليهم السلام بما يتناسب وتلك الأجواء والظروف من جهة، وما ينسجم مع مشروعهم وهدفهم الإلهي الكبير من جهة أُخرى.

وقد أشار الرسول الكريم صلى الله عليه وآله إلى تلك الحقيقة بقوله في الحسنين عليهما السلام: «**الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا**»[2]، فقوله صلى الله عليه وآله: «**إمامان**» فيه إشارة إلى وحدة المشروع ووحدة الهدف، وقوله عليه السلام: «**قاما أو قعدا**» إشارة إلى اختلاف الأدوار وتعددها، وإنّ هذا الاختلاف والتعدُّد في الأدوار لا يضرّ بوحدة المشروع والهدف.

ونحن نذهب إلى ما ذهب إليه عدة من المفكرين الشيعة من أن دور أهل البيت عليهم السلام بعد الفاجعة، قد تركّز على بناء كيان التشيّع وتشييده وتأسيس المؤسسات التي تضمن ديمومته وتوسّعه وازدهاره تدريجياً[3].

وقد سعى أئمة أهل البيت عليهم السلام بشتّى الوسائل ومختلف السبل من أجل تحقيق هذا الغرض، ومن أهمّ تلك الوسائل والسبل هو توظيف المظلومية الحسينية ومأساة كربلاء واستثمارها في هذا المجال، عبر حثِّ الناس على زيارة الإمام الحسين عليه السلام وتعاهد قبره الشريف، وشدّ الناس نحوه بشتّى الطرق، وإقامة العزاء عليه، وغير ذلك مما يمكن اختصاره بعبارة: (الشعائر الحسينية).



---

(١) الصدر، محمد باقر، أهل البيت عليهم السلام تنوّع أدوار ووحدة هدف: ص١٤٢.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٣، ص٢٩١.

(٣) تبنَّى هذا الرأي عدّة من المفكرين والباحثين الشيعة، ومنهم: السيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمه الله في كتابه (أهل البيت عليهم السلام تنوّع أدوار ووحدة هدف)، والشيخ محمد جواد مغنية رحمه الله ـ مع اختلاف في بعض التفاصيل ـ في كتابه (الشيعة في الميزان)، والسيد محمد سعيد الحكيم في كتابه (فاجعة الطف).

فالشعائر الحسينية هي مؤسسة اجتماعية ثقافية كبرى، وقد نشأت هذه المؤسسة وتبلورت في ظلّ توجيهات وإرشادات أهل البيت عليهم السلام، وفقهائهم من بعدهم، من أجل تكميل كيان التشيّع، وترسيخ قدمه، وإيجاد ما يضمن معه التوسع والتمدد والانتشار.

وسنحاول في هذا البحث تسليط الضوء على بدايات تأسيس هذه المؤسسة وتكوّنها، ورسم الملامح العامة والخطوط العريضة التي انتهت إليها في عصر المعصومين عليهم السلام، ثم نحاول بيان دور هذه المؤسسة وارتباطها ببناء وبلورة كيان التشيّع الذي توجهت إليه أنظار المعصومين عليهم السلام بعد الفاجعة، وعلى أساس ذلك رأينا أن نجعل الكلام على قسمين:

القسم الأول: المؤسسة الشعائرية (التأسيس والسيرورة)

القسم الثاني: المؤسسة الشعائرية ودورها في تكميل كيان التشيّع

القسم الأول

المؤسسة الشعائرية (التأسيس والسيرورة)

نعني بالمؤسسة الشعائرية هي مجموعة الممارسات والفعاليات الحسينية التي حثّ عليها أهل البيت عليهم السلام، بالنصّ الخاص أو النصّ العام، والتي تنحلُّ إلى مؤسستين عملاقتين هما: مؤسسة المأتم الحسيني، ومؤسسة زيارة الحسين عليه السلام.

فالمآتم الحسينية وزيارة الحسين عليه السلام يشكّلان مؤسسة فكرية اجتماعية تربوية كبرى هي (المؤسسة الشعائرية الحسينية) التي أراد من ورائها أهل البيت عليهم السلام توظيف المظلومية الحسينية ومأساة كربلاء لبناء كيان التشيّع، والحفاظ عليه وديمومته وترسيخ هويته، وتوسيع رقعته مع مرور الليالي الأيام، وهذا ما سنركّز عليه ونتحدث عنه في المبحث الثاني.

وسنركّز في القسم الأول من الدراسة على بدايات تأسيس هذه المؤسسة وتكوّنها، ورسم الملامح العامة والخطوط العريضة التي انتهت إليها في عصر المعصومين عليهم السلام، من خلال مبحثين:

المبحث الأول: مؤسسة المأتم الحسيني

المبحث الثاني: مؤسسة زيارة الإمام الحسين عليه السلام

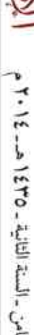
المبحث الأول: مؤسسة المأتم الحسيني

يدور الحديث في هذا المطلب حول المأتم الحسيني بمعناه المؤسساتي المنظّم والموجّه، والمُؤسَّس في ضوء إرشادات أئمة أهل البيت عليهم السلام وتعاليمهم، ولسنا معنيين هنا بالحديث عن تلك المآتم التي أُقيمت في ساحة المعركة بعد مصرع الإمام الحسين عليه السلام، أو التي أُقيمت في الكوفة عند مرور موكب السبايا بها، أو في الطريق بين الكوفة والشام، أو في قصر يزيد، أو عند رجوع السبايا إلى المدينة، فإن تلك المآتم التي كانت تُقام من قِبل محبّي أهل البيت عليهم السلام ـ على الأغلب ـ كانت مآتم عفوية وتلقائية وبدوافع عاطفية.

إن مرادنا من المأتم الحسيني المؤسساتي: هو ذلك المأتم المنبعث عن خلفية دينية وعقدية، والمرتكز على أساس النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، والذي نعتقده أن بذرته الأُولى وضعت على يد الإمام السجاد عليه السلام، ثم تطوّر تطوّراً تدريجياً على أيدي بقية الأئمة عليهم السلام، بحسب ما سمحت به الظروف لكل واحد منهم.

الإمام السجاد عليه السلام واضع بذرة المأتم الحسيني

لقد عاش الإمام السجاد عليه السلام فاجعة الطف بجميع فصولها، وشاهد جميع مشاهدها المؤلمة، فرأى بأُمّ عينيه مصرع أبيه وأخويه علي الأكبر وعبد الله الرضيع،



وعمّه قمر العشيرة، وسائر فتيان بني هاشم والأنصار، ثم عانى ما عانى من مرارة السبي، ولم تزل تلك المشاهد والصور عالقة في ذهنه إلى آخر لحظات حياته، فكان كلّما تذكرها ذرفت عيناه دموعها وأجهش بالبكاء، حتى يبكي لبكائه مَن رآه من الناس؛ رحمة له، وما وُضِع طعام بين يديه إلّا وبكى، وكان إذا أخذ ماءً بكى حتى يملأه بدموعه، حتى خيف على عينيه، فكانت هذه حاله طوال الأعوام التي عاشها بعد الطف، فعُدّ أحد البكّائين الخمسة[1].

وقد أراد الإمام عليه السلام من خلال هذا البكاء المستمر أن يضع البذرة الأُولى لمؤسسة المأتم الحسيني؛ إذ إنّ الظرف السياسي للإمام عليه السلام كان يمنعه من الدعوة العلنية إلى تأسيس مأتم الحسين عليه السلام، فالتجأ إلى أُسلوب الدعوة الصامتة، فالسلطة لن تتمكن من تجريمه بسبب هذا الفعل، بل قد تعدّ عمله هذا عملاً سلبياً، لا يشكّل خطراً على الدولة ولا يهدد كيانها، ولا يضرّ بمصالحها، وبهذا يكون الإمام عليه السلام قد سعى إلى توظيف المظلومية الحسينية ومأساة كربلاء بشكل عملي من دون أن يستفزّ السلطة، وقد استطاع ـ بالرغم من الفترة المظلمة التي عاشها ـ أن يضع البذرة الأُولى لمؤسسة المأتم الحسيني.

ولم يرد عن الإمام علي بن الحسين عليه السلام أنه قد دعا ـ بشكل علنيّ مباشر ـ إلى ما يمكن اعتباره النواة الأُولى لمؤسسة المأتم الحسيني إلّا في موارد نادرة ومحدودة جداً، ومن ذلك: ما رواه ابن قولويه بسنده عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: كان علي بن الحسين يقول: «**أيّما مؤمن دمعت عيناه لقتل الحسين بن علي عليهما السلام دمعة حتى تسيل على خدّه لأذى مسّنا من عدونا في الدنيا بوّأه الله مبوّأ صدق في الجنة**»[2].

---

(١) أُنظر: حول بكاء الإمام السجاد عليه السلام ـ مثلًا ـ ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢١٤.

(٢) المصدر السابق: ص٢٠١.

ويقول محمد مهدي شمس الدين معلِّقاً على هذه الرواية: «**ونُقدِّر أن هذا البيان وأمثاله قد أعطى توجيهاً معيّناً لهذه التجمعات العفوية التي كانت تُعقد بعد نهاية الثورة، هذا التوجيه يقوم على الفكرة التالية: إن هذه التجمعات سيكون لها مبرِّر مستمر هو البكاء على الحسين**عليه السلام»[1].

مؤسسة المأتم الحسيني في عهد الإمام الباقرعليه السلام

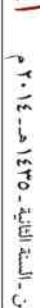
لم تطرأ في بدايات عهد الإمام الباقرعليه السلام أيَّة تطورات شكلية أو جوهرية بخصوص مؤسسة المأتم الحسيني، «**وسبب ذلك: هو شدّة ضغط الأُمويين عليه وعلى آله وصحبه؛ الأمر الذي كان يدعو الإمام**عليه السلام **وآله إلى اتخاذ جانب الحيطة والحذر والتقيّة، وإقامة مثل هذه المآتم في بيوتهم الخاصة وراء الأستار الكثيفة ولم يحضرها سوى خاصّتهم**»[2].

ولكنّ هذا الضغط بدأ يخفُّ تدريجاً في نهايات حياة الإمام الباقرعليه السلام، فاستثمر الإمامعليه السلام هذه الفرصة؛ فقام بعدَّة خطوات من أجل تطوير المأتم الحسيني وبلورته.

فأُولى الخطوات التي قام بها في هذا الميدان: هي مواصلة ما بدأ به الإمام السجادعليه السلام من الحثّ على الاجتماعات التي تُعقد باسم أهل البيتعليهم السلام عموماً، والإمام الحسينعليه السلام خصوصاً، وإذا كان الإمام زين العابدينعليه السلام يدعو إلى هذه الاجتماعات بشكل غير مباشر، فإن الإمام الباقرعليه السلام كان يدعو إليها بشكل مباشر ومعلَن، كقولهعليه السلام: «**رحم الله عبداً اجتمع مع آخر فتذاكر أمرنا، فإنّ ثالثهما مَلَك يستغفر لهما، وما اجتمع اثنان على ذكرنا إلّا باهى الله تعالى بهما الملائكة، فإذا اجتمعتم**

(١) شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي: ص٢٣٥.

(٢) الشهرستاني، صالح بن إبراهيم، تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن عليعليهما السلام: ج١، ص١٢٣.



فاشتغلوا بالذكر، فإنّ في اجتماعكم ومذاكرتكم إحياءنا. وخير الناس من بعدنا مَن ذاكر بأمرنا ودعا إلى ذكرنا»[1].

وهناك خطوة أُخرى مهمة أحدثها الإمام الباقر عليه السلام على هذا الصعيد، تتمثل بتشريعه استحباب تجديد الحزن بذكرى يوم عاشوراء، فقد روى الشيخ في مصباح المتهجّد بسنده عن الباقر عليه السلام في حديثٍ حول وظيفة مَن لم يستطع الحضور يوم العاشر عند الحسين عليه السلام، قال: «**ثم ليندب الحسين عليه السلام ويبكيه ويأمر مَن في داره ممن لا يتقيه بالبكاء عليه، ويُقيم في داره المصيبة بإظهار الجزع عليه، وليُعزِّ بعضهم بعضاً بمصابهم بالحسين عليه السلام، وأنا الضامن لهم إذا فعلوا ذلك على الله تعالى جميع ذلك. قلت: جُعلت فداك أنت الضامن ذلك لهم والزعيم؟ قال: أنا الضامن وأنا الزعيم لمن فعل ذلك. قلت: فكيف يُعزّي بعضنا بعضاً؟ قال: تقولون: أعظم الله أجورنا بمصابنا بالحسين، وجعلنا وإياكم من الطالبين بثأره مع وليه الإمام المهدي من آل محمد عليهم السلام، وإن استطعت أن لا تنتشر يومك في حاجة فافعل؛ فإنّه يوم نحس لا تُقضى فيه حاجة مؤمن، فإن قُضيت لم يُبارَك ولم يُرَ فيها رُشداً، ولا يدّخرن أحدكم لمنزله فيه شيئاً، فمن ادّخر في ذلك اليوم شيئاً لم يُبارَك له فيما ادّخره، ولم يُبارَك له في أهله، فإذا فعلوا ذلك كتب الله تعالى لهم ثواب ألف حجة وألف عمرة وألف غزوة كلها مع رسول الله صلى الله عليه وآله، وكان له أجر وثواب مصيبة كل نبي ورسول ووصي وصديق وشهيد مات أو قُتِل منذ خلق الله الدنيا إلى أن تقوم الساعة»**[2].

ولعلّ هذا هو أقدم نصّ يتحدّث عن استحباب تجديد ذكرى يوم عاشوراء، وهو ما أكّدت عليه نصوص أُخرى ـ كما سنشير ـ وبهذا تندفع الشبهة التي يردّدها بعضهم

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج١، ص٢٠٠.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد: ص٧٧٢ـ٧٧٣.

من أنّ إحياء ذكرى يوم عاشوراء من مخترعات الدولة البويهية.

نعم، نحن لا ننكر ما للبويهيين عموماً ولمعز الدولة خصوصاً من دور كبير في إحياء الشعائر الحسينية بشكل عام، وإحياء يوم العاشر بشكل خاص، إذ أصدر أوامره سنة ٣٥٢هـ: أن يُغلِق الناس دكاكينهم في عاشر المحرم، ويُبطِّلوا الأسواق والبيع الشراء، ويُظهروا النياحة على الحسينعليه السلام. ففعل الناس ذلك[١]، وصارت الجماعات من القائمين بهذه المآتم تجوب أسواق بغداد، بأعلامها الخاصة، لاطمة صدورها ورؤوسها، كما أن معز الدولة البويهي كان يرتدي رداء الحِداد والحزن، ويتقدم عسكره المشترِك في هذا المأتم[٢].

ولكنّ هذا لا يعني أنّ معزّ الدولة قد ابتدع هذه العادة، كما يحلو لبعض الباحثين أن يُعبِّر، بل إنه فعَّل ما كان مجمّداً، وأحيى ما كان ينبغي أن يُحيى طوال السنين التي سبقت مجيء البويهيين إلى الحكم، وعدم إحيائه هو بسبب ما كان يمرّ به الشيعة من ظروف حالت دون ذلك.

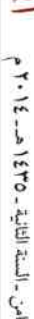
والخطوة الثالثة التي قام بها الإمام الباقرعليه السلام من أجل دعم مؤسسة المأتم الحسيني: هي استقباله للشعراء وتشجيعهم على النظم في الإمام الحسينعليه السلام، وهذا الأمر وإن بدأ يتعاظم في عصر الإمام الصادقعليه السلام ـ كما سيأتي ـ غير أن بوادره قد بدأت في عصر الإمام الباقرعليه السلام، ومن ذلك استقباله للكميت وإنشاده له ميميّته، وقد ذكروا أنه لما بلغ الكميت قوله منها:

وقتيل بالطف غودر منهم   بين غوغاء أُمّة وطغام

بكى الإمامعليه السلام، ثم قال: «**يا كميت، لو كان عندنا مال لأعطيناك، ولكن لك ما**

(١) أُنظر: ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ج٧، ص٢٤٥.

(٢) أُنظر: الشهرستاني، صالح بن إبراهيم، تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن علي عليهما السلام: ج١، ص١٥٠، نقلاً عن كتاب قهرمانان إسلام لعلي أكبر تشيد: ج٣، ص٢٢٩.



قال رسول الله صلى الله عليه وآله لحسان بن ثابت: لا زلت مؤيَّداً بروح القدس، ما ذببت عن أهل البيت. فخرج من عنده»[1].

الإمام الصادق عليه السلام والعصر الذهبي لمؤسسة المأتم الحسيني

يُعدّ عصر الإمام الصادق عليه السلام (٨٠ ـ ١٤٨هـ) من أفضل العصور التي مرّت على الشيعة؛ إذ عاصر عليه السلام نهايات الدولة الأُموية وبدايات الدولة العباسية، فخفّت الضغوط خلال هذه الفترة على الإمام عليه السلام وشيعته، وتحرّك الإمام عليه السلام تحرّكاً واسعاً على صعيد تقوية بناء التشيع وبلورة كيانه «**فكثرت التوجيهات والتعليمات التي كان الإمام عليه السلام يُصدِرها ويُكمل بها بناء التشيع، وكثرت تجمعات الشيعة، وطوّروا مؤسساتهم الثقافية، وفي مقدمتها مؤسسة المأتم الحسيني والزيارة**»[2].

ويمكن تلخيص جهود الإمام الصادق عليه السلام فيما يخصّ مؤسسة المأتم الحسيني في النقاط التالية:

النقطة الأُولى: حثّه على البكاء والإبكاء على الحسين عليه السلام

حثّ الإمام الصادق عليه السلام على الإبكاء والبكاء لمصاب الإمام الحسين عليه السلام في أقواله وتوجيهاته التي منها قوله: «**ومَن ذُكر الحسين عليه السلام عنده فخرج من عينيه من الدموع مقدار جناح ذباب، كان ثوابه على الله عز وجل، ولم يرضَ له بدون الجنة**»[3].

ومنها: قوله: «**مَن ذُكرنا عنده ففاضت عيناه ولو مثل جناح الذباب غُفر له ذنوبه ولو كانت مثل زبد البحر**»[4].

---

(١) المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب: ج٣، ص٢٢٩.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي: ص٢٤٠.

(٣) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٠٢.

(٤) المصدر السابق: ص٢٠٧.

ومنها: قوله: «**مَن ذُكرنا عنده ففاضت عيناه حرّم الله وجهه على النار**»[1].

ومن الواضح أن التذكير الذي ذكرته الروايات المتقدمة لا يكون سبباً لاستدرار الدمع ما لم يكن بأُسلوب مؤثر في السامع، ونعتقد أنّ أمثال هذه الروايات هي التي نشأت بسببها مجالس العزاء الحسيني، ولو بشكلها البدائي والبسيط، ومما يؤكد ذلك قول الإمام الصادق عليه السلام للفضيل بن يسار: «**تجلسون وتتحدثون؟ قال: نعم، جعلت فداك. قال: إنّ تلك المجالس أُحبّها، فأحيوا أمرنا رحم الله مَن أحيا أمرنا، يا فضيل؛ مَن ذَكرنا أو ذُكرنا عنده، فخرج من عينه مثل جناح الذباب، غفر الله ذنوبه**»[2]. ويبدو من هذه الرواية أنّ مجالس العزاء الحسيني قد بدأت تتشكّل منذ ذلك العهد المبكّر على شكل جماعة يجلسون ويتذاكرون مصائب الإمام الحسين عليه السلام، وهذه هي البدايات الأُولى لنشوء المأتم الحسيني.

النقطة الثانية: حث الإمام الصادق عليه السلام على نظم الشعر في الإمام الحسين عليه السلام

وهذا الأمر قد بدأت بوادره في عصر الإمام الباقر عليه السلام وبدأ يتنامى في عصر الإمام الصادق عليه السلام، فقد روى عنه ابن قولويه أنه قال: «**مَن أنشد في الحسين بيت شعر فبكى وأبكى عشرة فله ولهم الجنة، ومن أنشد في الحسين بيتاً فبكى وأبكى تسعة فله ولهم الجنة. فلم يزل حتى قال: مَن انشد في الحسين بيتاً فبكى ـ وأظنه قال: أو تباكى ـ فله الجنة**»[3].

وقوله عليه السلام: «وأبكى عشرة» و«أبكى تسعة» دعوة صريحة للتجمعات وعقد المجالس الشعرية باسم الإمام الحسين عليه السلام، كما أنه دعوة صريحة للتركيز على الجانب المأساوي في واقعة كربلاء؛ ولذا نجد أنّ أكثر أدب الطف قد نحى هذا المنحى وانطبع بهذا الطابع نتيجة لمثل هذا التوجيه.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٢٨٢.

(٣) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢١١.

وبسبب هذا التوجيه وأمثاله برز شعراء تخصصوا في نظم الشعر في الإمام الحسين عليه السلام، وكان الإمام الصادق عليه السلام يشجّعهم ويقرّبهم ويدنيهم، منهم: جعفر بن عفان الطائي الكوفي الذي دخل في يوم من الأيام على الإمام الصادق عليه السلام فقرّبه وأدناه، ثم قال: «**يا جعفر. قال: لبيك جعلني الله فداك. قال: بلغني أنّك تقول الشعر في الحسين وتجيد؟ فقال: نعم، جعلني الله فداك. قال: قل. فأنشدته فبكى ومَن حوله، حتى صارت الدموع على وجهه ولحيته، ثم قال: يا جعفر، والله، لقد شهدت الملائكة المقربون هاهنا يسمعون قولك في الحسين عليه السلام، ولقد بكوا كما بكينا وأكثر... ما من أحد قال في الحسين شعراً، فبكى وأبكى به إلّا أوجب الله له الجنة، وغفر له**»[1].

ومنهم: الشاعر عبد الله بن غالب الأسدي الذي قال له أبو عبد الله عليه السلام: «**إنّ مَلكاً يُلقنك الشعر وإني لأعرف ذلك المَلك**»[2]. وفي كامل الزيارات بسنده إلى عبد الله بن غالب، قال: «**دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فأنشدته مرثية الحسين عليه السلام، فلما انتهيت إلى هذا الموضع:**

لِبَلِيّةٍ تسقو حسيناً ... بمسقاة الثرى غير التراب

فصاحت باكية من وراء الستر: وا أبتاه»[3].

النقطة الثالثة: دعمه عليه السلام للمنشدين الحسينيين

وإلى جانب الشعراء الناظمين في الحسين عليه السلام ظهر في أيام الإمام الصادق عليه السلام ما كانوا يعرفون بـ(المُنشدين)، والمُنشد هو شخص حَسن الصوت يحفظ الشعر الرثائي الحسيني ويقرأه بطريقة حزينة ورقيقة ومؤثّرة في السامعين.

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال المعروف بـ(رجال الكشي): ص١٨٧.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي: ص١٣١.

(٣) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص١٠٩ـ١١٠.

ومن أوائل مَن عُرِف بالمُنشد: أبو هارون موسى بن عمير الكوفي المعروف بـ(أبي هارون المكفوف)، من أصحاب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، كان يُنشد قصائد السيد الحميري وغيره[1].

يروي ابن قولويه عن أبي هارون المكفوف أنه قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «**يا أبا هارون، أنشدني في الحسين عليه السلام. قال: فأنشدته فبكى، فقال: أنشدني كما تُنشدون ـ يعني بالرِّقة ـ قال: فأنشدته:**

امـرُر على جدث الحسـين ... فـقـل لأعـظُـمـه الزكيّـة

قال: فبكى، ثم قال: زدني. قال: فأنشدته القصيدة الأُخرى، قال: فبكى، وسمعت البكاء من خلف الستر، قال: فلما فرغت، قال لي: يا أبا هارون، مَن أنشد في الحسين عليه السلام شعراً فبكى وأبكى عشراً كُتبت له الجنة، ومَن أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكى خمسة كُتبت له الجنة، ومَن أنشد في الحسين شعراً فبكى وأبكى واحداً كُتبت لهما الجنة، ومَن ذُكر الحسين عليه السلام عنده فخرج من عينه من الدموع مقدار جناح ذباب كان ثوابه على الله، ولم يرضَ له بدون الجنة»[2].

«**وهذا يعني أنّ هناك تطوّراً شكلياً في المأتم الحسيني أُخذ فيه بالحسبان مراعاة حسن الصوت وطريقة الإنشاد؛ كي يتمّ التفاعل العاطفي الحزين مع واقعة كربلاء**»[3].

النقطة الرابعة: تشجيعه عليه السلام للقُصّاص الحسينيين

وثمة تطوّر آخر برز في المأتم الحسيني في عصر الإمام الصادق عليه السلام، يتمثّل هذا التطور في ظهور ما عُرِف بـ(القصّاصين).



---

(١) الكرباسي، محمد صادق، معجم خطباء المنبر: ص٤٢.

(٢) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٠٨.

(٣) الكاظمي، فيصل، المنبر الحسيني نشوؤه وحاضره وآفاق المستقبل: ص٨٧.

والقصاصون أو القُصّاص جمع قاص: وهو الذي يقصّ على الناس، ويكون من علمه التفسير والأثر وأخبار الأُمم البائدة، وهو ينقل ذلك لغرض التعليم أو الموعظة، ثم صار القصص مما يُلقى في مسجد النبيﷺ. وأول مَن لزم ذلك مسلم بن جندب الهذلي[1].

ويبدو من بعض النصوص التاريخية أن القصاصين كانوا موجودين قبل واقعة الطف، وتحديداً في زمن معاوية[2].

وقد وردت الإشارة إلى مشاركة هذه الفئة في نقل أحداث ووقائع كربلاء في حديث عن الإمام الصادقعليه السلام، يقول فيه مخاطباً أحد أصحابه: «**بلغني أنّ قوماً يأتونه من نواحي الكوفة وناساً من غيرهم ونساءً يندبنه، وذلك في النصف من شعبان، فمن بين قارئ يقرأ، وقاصّ يقص، ونادب يندب، وقائل يقول المراثي؟ فقلت له: نعم جُعلت فداك، قد شهدت بعض ما تصف. فقال: الحمد لله الذي جعل في الناس مَن يَفِدُ إلينا ويمدحنا ويرثي لنا، وجعل عدونا مَن يطعن عليهم من قرابتنا وغيرهم يهدرونهم ويقبّحون ما يصنعون**»[3].

وقد يكون بعض هؤلاء القصاص الذين يتلون على الناس مأساة كربلاء متخصصاً في قصص الطف، كما هو الحال في بعض الشعراء والمنشدين الحسينيين، وقد يكون من القصّاص غير المتخصصين في حقل خاص وقد جذبه المأتم الحسيني بعد أن غدا مؤسسة نامية لها قاعدتها الجماهيرية العريضة[4].

إنّ بروز فئتي المنشدين والقصاصين الحسينيين من أهمّ التطورات الشكلية التي

(١) أُنظر: الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب: ص٣٧٩.

(٢) أُنظر: المصدر السابق: ص٣٧٩.

(٣) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٥٣٩.

(٤) أُنظر: شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي: ص٢٣٩.

طرأت على المأتم في عصر الإمام الصادق عليه السلام، وقد اندمجت هاتان الفئتان - بعد مرور زمن طويل - ليتشكّل منهما ما يُعرف اليوم بـ(فئة خطباء المنبر الحسيني)، فالمنشد الحسيني كما عرّفناه سابقاً: (هو شخص حسن الصوت يحفظ الشعر الرثائي الحسيني ويقرأه بطريقة حزينة ورقيقة ومؤثرة في السامعين)، والقاص الحسيني يمكن تعريفه: بمن يتولّى «**مسألة سرد قصة الإمام الحسين عليه السلام وسيرته، وحوادث كربلاء، وما بعدها. وإنّ خطيب المنبر الحسيني اليوم يقوم بإنشاد أبيات من الشعر الرثائي، إضافة إلى ذكر شيء من قصة كربلاء**»[1].

النقطة الخامسة: تأكيده عليه السلام على إحياء يوم عاشوراء

بدأ الإمام الباقر عليه السلام - كما بيّنا فيما سبق - بالحثّ والتأكيد على إحياء عاشوراء، وسار الإمام الصادق عليه السلام على المنوال ذاته، فعن معاوية بن وهب، قال: «**دخلت يوم عاشوراء إلى دار إمامي جعفر الصادق عليه السلام فرأيته ساجداً في محرابه، فجلست من ورائه حتى فرغ، فأطال في سجوده وبكائه، فسمعته يُناجي ربه وهو ساجد... فما زال الإمام عليه السلام يدعو لأهل الإيمان ولزوار قبر الحسين وهو ساجد في محرابه، فلما رفع رأسه، أتيت إليه، وسلّمت عليه وتأمّلت وجهه، وإذا هو كاسف اللون متغير الحال ظاهر الحزن، ودموعه تنحدر على خديه كاللؤلؤ الرطب، فقلت: يا سيدي، ممّ بكاؤك؟ لا أبكى الله لك عيناً! وما الذي حلّ بك؟ فقال لي: أوَ في غفلة عن هذا اليوم؟! أما علمت أن جدي الحسين عليه السلام قد قُتل في مثل هذا اليوم؟! فبكيت لبكائه وحزنت لحزنه، فقلت له: يا سيدي، فما الذي أفعل في مثل هذا اليوم؟ فقال لي: يا بن وهب، زُرِ الحسين عليه السلام من بعيد أقصى ومن قريب أدنى، وجدّد الحزن عليه وأكثر البكاء والشجون له...**»[2].

---

(١) الكاظمي، فيصل، المنبر الحسيني نشوؤه وحاضره وآفاق المستقبل: ص١٦٧.

(٢) الطريحي، فخر الدين، المنتخب في جمع المراثي والخطب: ص٩٧ـ٩٨.

النقطة السادسة: ضبط وتقنين مسألة الشعائر

وضع الإمام الصادقعليه السلام جملة من المحددات والأُطر العامة على طريقة (علينا إلقاء الأُصول وعليكم التفريع)، على أن تكون تلك المحددات والأُطر بدرجة من المرونة تجعلها قابلة للتمدد عبر الزمان والمكان، ومستوعبة للمارسات والفعاليات الحسينية المستجدّة والمستحدثة التي سيفرضها تطور المجتمعات البشرية، واختلاف الشعوب والأقوام في تعاطيها مع مسألة الحزن «**حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة**»[1]. وسنكتفي هنا بالإشارة إلى ثلاثة نماذج من تلك المحددات والأُطر:

١ـ الإبكاء

قال الإمام الصادقعليه السلام: «**ما من أحد قال في الحسين شعراً، فبكى وأبكى به إلّا أوجب الله له الجنة، وغفر له**»[2]، وقالعليه السلام: «... **مَن أنشد في الحسين بن علي شعراً فأبكى خمسين فله الجنة، ومَن أنشد في الحسين شعراً فأبكى ثلاثين فله الجنة، ومَن أنشد في الحسين شعراً فأبكى عشرة فله الجنة، ومَن أنشد في الحسين شعراً فأبكى واحداً فله الجنة...** »[3].

قد فهم الفقهاء من أمثال هذين النصّين: أنّ كل ما تسبب في إبكاء الناس على الإمام الحسينعليه السلام ـ وتوسط في استدرار الدمع من عيونهم ـ ولم ينطبق عليه أحد العناوين المحرّمة في الشريعة، دخل تحت عنوان (الإبكاء)، وإن لم يُذكَر بعينه في الروايات، ومن ذلك على سبيل المثال ما يُسمَّى بالشبيه (المسرح الحسيني الشعبي)،

(١) البروجردي، حسين، جامع أحاديث الشيعة: ج١، ص١٣٦.
(٢) الطوسي، محمد بن الحسن، اختيار معرفة الرجال المعروف بـ(رجال الكشي): ج٢، ص٥٧٤.
(٣) الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص١٢١.

وهو من الشعائر التي تَعْود أُصولها إلى أيام الصفويين، فهو لم يكن موجوداً في عصر المعصومين عليهم السلام، ومع ذلك أفتى كثير من الفقهاء بجوازه أو رجحانه ـ إذا لم يتضمّن هتكاً أو كذباً ـ بصفته أحد الأُمور المسببة للبكاء[1]، بل لعلّ تأثيره في المتلقين أبلغ بكثير من الاستماع لقراءة المقتل، وهو واضح لمن حضر تلك المسرحيات، وشاهد التفاعل والتجاوب من قِبَل الحاضرين، وكأنهم يتفاعلون مع أحداث واقعية تحصل أمامهم.

٢ـ الجزع

قال الإمام الصادق عليه السلام: «**كلّ الجزع والبكاء مكروه، ما خَلا الجزع والبكاء لقتل الحسين عليه السلام**»[2]، وقال عليه السلام أيضاً: «**إنّ البكاء والجزع مكروه للعبد في كلّ ما جزع، ما خلا البكاء على الحسين بن عليّ عليه السلام فإنّه فيه مأجور**»[3].

وقد حاول بعض العلماء بأمثال هذه الروايات في جملة ما استدلّ به على جواز التطبير، فقال: «**والجزع ضد الصبر، وليس التطبير إلّا من أهون معاني الجزع**»[4].

٣ـ إحياء أمر أهل البيت عليهم السلام

قال الإمام الصادق عليه السلام: «**فأحيوا أمرنا رحم الله مَن أحيى أمرنا**»[5].

---

(١) أُنظر على سبيل المثال: الميرزا القمّي، أبو القاسم، جامع الشتات: ج٢، ص٧٨٧. الخامنئي، علي، أجوبة الاستفتاءات للسيد الخامنئي: ج١، ص١٢٣. الشيرازي، ناصر مكارم، الفتاوى الجديدة: ج١، ص١٣٧.

(٢) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٥٠٥، باب استحباب البكاء لقتل الحسين عليه السلام.

(٣) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٠٢ـ٢٠٣.

(٤) الشيرازي، حسن، الشعائر الحسينية: ص١٢٨ـ١٢٩.

(٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٢٨٢.



قال الشيخ السند: «**وهذا العنوان ـ وهو إحياء أمرهم عليهم السلام ـ قد طُبّق على إحياء العزاء الحسيني ومذاكرة ما جرى على أهل البيت عليهم السلام من مصائب، فيتناول الشعائر الحسينيّة، سواء المرسومة في زمنهم عليهم السلام أو المستجدّة المستحدَثة المتّخذة، ولا يُقتصر على الشعائر القديمة**»[1].

مؤسسة المأتم الحسيني في عصر الأئمة من ذرية الإمام الصادق عليه السلام

لقد كان حال مؤسسة المأتم الحسيني في العصر المتأخر عن عصر الإمام الصادق عليه السلام ـ أي: في عصر الأئمة من ذريته ـ في مدٍّ وجزر، وهبوط وصعود تبعاً للظروف والأوضاع السياسيّة التي عاشها كلّ واحد منهم.

ففي عصر الإمام الكاظم عليه السلام حصل تراجع في مؤسسة المأتم الحسيني؛ نتيجة للضغوط الشديدة التي مارسها العباسيون ضد الإمام عليه السلام وشيعته، فقد كان عهد هارون الرشيد من أسوأ العهود التي مرت على أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم، فقد قضى الإمام الكاظم عليه السلام فيه أكثر أيام حياته في سجون العباسيين حتى توفِّي مسموماً شهيداً مظلوماً في أحد سجون بغداد.

ومع هذا، فإنّ الإمام الكاظم عليه السلام وشيعته لم يتركوا مواصلة إحياء المأتم الحسيني سرّاً، بعد أن مُنعِوا عنه في العلن. قال الإمام الرضا عليه السلام ـ واصفاً ما كان عليه حال أبيه الإمام الكاظم عند دخول محرم ـ: «**كان أبي إذا دخل المحرم لا يُرى ضاحكاً، وكانت الكآبة تغلب عليه حتى تمضي منه عشرة أيام، فإذا كان اليوم العاشر منه كان ذلك اليوم يوم مصيبته وحزنه وبكائه، ويقول: هو اليوم الذي قُتِل فيه جدّي الحسين**»[2].

---

(١) السند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ص٢١٢ـ٢١٣.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ج٢، ص١١١.

وفي عهد الإمام الرضا عليه السلام حيث تنعّمت الشيعة بشيءٍ من الحرية عادت المآتم الحسينية إلى سيرتها الأُولى، كما كانت في أيام الإمام الصادق عليه السلام، والتأمّل في النصوص الواردة عن الإمام الرضا عليه السلام في خصوص المأتم الحسيني يكشف عن منهج موحّد كان يسير عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام في التعاطي مع هذه المسألة، وكان كل واحد منهم يعمل بهذا المنهج بمقدار ما تسمح به الظروف وتسنح الفرصة. فكانت جهود الإمام الرضا عليه السلام في هذا المجال صورة مكررة للجهود التي كان يبذلها جده الإمام الصادق عليه السلام في حثه على البكاء والإبكاء[1]، ودعمه للشعراء والمنشدين الحسينيين[2]، وتركيزه على إحياء يوم عاشوراء وما ينبغي أن يكون عليه الشيعي في هذا اليوم[3]، وضبطه وتقنينه لمسألة الشعائر[4].

ويمكن اعتبار عصر الإمام الجواد عليه السلام امتداداً لعصر أبيه الإمام الرضا عليه السلام من جهة الحرية النسبية التي كان يتمتع بها الشيعة في عصره، فقد كان المأمون متسامحاً مع الإمام عليه السلام وشيعته، ولعل لزواج الإمام عليه السلام من ابنته أمّ الفضل مدخلية في هذا التسامح، فكانت المآتم على الإمام الحسين عليه السلام تُقام في دور العلويين بشكل علني ودون أيّ ضغط، وقد استمرّت هذه الحالة إلى عهد المعتصم أيضاً، الذي كان يسعى لمراعاة شعور العلويين والموالين لآل البيت عليهم السلام إلى حدّ ما، ويسمح لهم بإقامة المناحات على الحسين عليه السلام في دورهم وخارجها، سرّاً وعلناً[5].

---

(١) أُنظر: المصدر السابق: ج٥، ص١١٢.

(٢) أُنظر: الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ص٢٩٤. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٥، ص١٥٧.

(٣) أُنظر: الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ج٢، ص١١١.

(٤) أُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٢٧٨.

(٥) أُنظر: الشهرستاني، صالح بن إبراهيم، تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن علي عليهما السلام: ج١، ص١٣٧.

ومع ذلك لم يرد عن الإمام الجوادعليه السلام في خصوص المأتم الحسيني شيء يُذكر.

نعم، وردت عنه رواية واحدة يُقارن فيها بين وقعة الطف ووقعة فخٍّ، وهي أجنبية عمّا نحن فيه[1].

أما في عصر الأئمة من ذرية الإمام الجوادعليه السلام: الإمام الهادي، والإمام العسكري، والإمام المهديعليهم السلام فلم تستقرّ مؤسسة المأتم الحسيني على حال واحد، بل كانت تقوى وتضعف بحسب الظروف السياسيّة، «**فقد كان عهد المتوكل العباسي ومَن بعده عهد قسوة وجور في التعامل مع الشيعة وأئمة أهل البيت**عليهم السلام**، ولم تشهد هذه المرحلة إلّا انفراجات بسيطة لا قيمة لها في سير الأحداث**»[2].

وقد استمرت مؤسسة المأتم الحسيني على هذا الحال إلى ما بعد انقضاء فترة الغيبة الصغرى(٣٢٩هـ)، وظهور الدول الشيعية، كالدولة البويهية في إيران والعراق (٣٣٢ـ٤٤٧هـ)، والحمدانية في الموصل وحلب (٣٣٣ـ٣٩٩هـ)، والفاطمية في مصر (٣٥٨ـ٥٦٧هـ)، حيث دخلت مؤسسة المأتم الحسيني مع مجيء هذه الدول ـ لا سيما البويهيين ـ في طور جديد أضفى عليها الكثير من التغييرات الشكلية والجوهرية، وهو ما لا نريد الخوض فيه فعلاً؛ لخروجه عن حقل دراستنا هذه.

المبحث الثاني: مؤسسة زيارة الإمام الحسينعليه السلام

تشترك مؤسسة الزيارة الحسينية مع مؤسسة المأتم الحسيني بتاريخ واحد ومتداخل في أحيان كثيرة، فالظروف التي حكمت نشوء ونموّ مؤسسة المأتم الحسيني هي بعينها الظروف التي حكمت نشوء ونموّ مؤسسة الزيارة الحسينية، ونظرة الحكّام الأُمويين والعباسيين لهذه المؤسسة لا تختلف عن نظرتهم لمؤسسة المأتم الحسيني،

---

(١) أُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٨، ص٦٥.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي: ص٢٤٣.

فكلتاهما تنهلان من منهل واحد وتصبّان في مصب واحد، بل «**يتّضح من ألفاظ وأُسلوب الزيارة أنّها نوع نُدبة ومأتم يُقيمه المؤمن خلال فترة الزيارة؛ ليتذكّر من خلاله ما جرى عليهم من مصائب**»[1]، فلو قصرنا النظر على عنصر النُّدبة والرثاء الذي تتضمنه الزيارة لكانت الزيارة جزءاً من المأتم، ولكن لو لاحظنا العناصر الأُخرى التي تتضمنها الزيارة كالعنصر العبادي (من صلاة ودعاء) ـ مثلاً ـ يتّضح لنا استقلالية مؤسسة الزيارة عن مؤسسة المأتم ومغايرة إحداهما للأُخرى مفهوماً.

التوافد والتعاهد العفوي لقبر الإمام الحسين عليه السلام

مما لا ريب فيه أن زيارة الحسين عليه السلام وتعاهد قبره المطهّر قد بدأت بوادره منذ عهد مبكر يرجع إلى الأيام الأُولى بعد استشهاده.

ولعل بني أسد هم أول مَن تعاهد القبر الشريف، وأقام عليه رسماً، كما نُقل ذلك عن ابن طاووس[2]، ولا ريب في أنهم قد استمرّوا بزيارة القبر الشريف وتعاهده كلّما سنحت لهم سانحة؛ نظراً لقرب منازلهم وديارهم من تلك البقعة المقدسة.

ومن أوائل مَن زار تلك البقعة الطاهرة، ووقف على مصارع الشهداء واستغفر لهم ورثاهم، هو عبيد الله بن الحر الجعفي الذي ندم على تركه نصرة الإمام الحسين عليه السلام[3].

وفي العشرين من صفر زاره الصحابي الجليل جابر بن عبد الله الأنصاري برفقة عطية العوفي، ومما جاء في قصة زيارته: «... **حتى إذا دنا من القبر، قال: ألمسنيه يا عطية. فألمسته إياه؛ فخرّ على القبر مغشيّاً عليه...** »[4]، ويكشف هذا المقطع عن أن

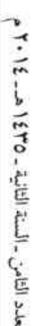
---

(١) السند، محمد، الشعائر الحسينية بين الأصالة والتجديد: ص٢١٣.

(٢) أُنظر: الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ج١، ص٦٢٧.

(٣) أُنظر: ابن الأثير، علي بن أبي الكرم، الكامل في التاريخ: ج٤، ص٢٣٧.

(٤) الأمين، محسن، المجالس السنية: ج١، ص١٥١.



القبر كان بارزاً ومرتفعاً قليلاً عن الأرض، وهذا ما يؤكد ما قلناه من تعاهد بني أسد له وبنائهم على القبر.

ويذكر محمد باقر المدرس أنه ما بين عامي (٦١) و(٦٣هـ) بُني مسجد عند رأس الحسين عليه السلام[١]، ولعل بني أسد هم مَن قام ببناء هذا المسجد، كما تُشير نصوص أُخرى[٢].

ويذهب الرحالة الهندي محمد هارون إلى أن أول مَن بنى صندوق الضريح بهيئة حسنة وشكل مليح بنو النظير وبنو قينقاع، وذلك في عام ٦٤هـ[٣].

وجاء في دائرة المعارف الحسينية (تاريخ المراقد): «**ويظهر أن التوابين عندما قصدوا زيارة قبر الحسين عليه السلام ـ في ربيع الأول من عام ٦٥ هـ قبل رحيلهم إلى عين الوردة ـ طافوا حول هذا الصندوق، وكان عددهم يُقارب أربعة آلاف رجل، فازدحموا حول القبر أكثر من ازدحام الحجاج على الحجر الأسود عند لثمه... وفي سنة ٦٦ هـ وعندما استولى المختار بن أبي عبيدة الثقفي على الكوفة عمّر على مرقده الشريف قبّة من الجصّ والآجر...** »[٤].

وفي تقديري أنّ هذا التوافد والتعاهد لقبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام ـ الذي عرضنا في النصوص السابقة صوراً منه ـ قد نشأ بأحد دافعين أو كلاهما مجتمعين، وهما:

١ـ الدافع العبادي الفردي؛ فإنّ الذهنية الإسلاميّة بنحو عام والذهنية الشيعية

(١) أُنظر: الكرباسي، محمد صادق محمد، دائرة المعارف الحسينية، تاريخ المراقد: ص١٢٤٩، نقلًا عن شهر حسين لمحمد باقر المدرس: ص١٦٠، نقلاً عن جغرافيائى كربلائى: ص١٧٦.

(٢) أُنظر: الكرباسي، محمد صادق محمد، دائرة المعارف الحسينية، تاريخ المراقد: ص١٢٤٨، نقلًا عن تاريخچه كربلاء: ص٦٥.

(٣) أُنظر: الحسيني الهندي، محمد هارون، الرحلة العراقية: ص٩٩. مجلة الموسم الهولندية، العدد١٤، ص٣٢٩.

(٤) الكرباسي، محمد صادق محمد، دائرة المعارف الحسينية، تاريخ المراقد: ص١٢٥٠.

بشكل خاص كانتا مشحونتين بما يرجّح زيارة القبور بشكل عام، وزيارة الأنبياء والأئمة والصالحين بشكل خاص، فكان كثيراً من هؤلاء مدفوعين نحو الزيارة بهذا التوجيه المعنوي العام، وربما لم يسمع أحدهم بما لزيارة الحسين عليه السلام من فضل وثواب خاصّين.

٢ـ الدافع العاطفي الثوري، وهو ما ينطبق على حالة عبيد الله بن الحر الجعفي؛ فإن وفوده إلى قبر الإمام الحسين عليه السلام لم يكن بدافع نيل الأجر والثواب المترتب على الزيارة بقدر ما كان الدافع له هو إظهار الندم والحسرة على ما فاته من نصرة الإمام الحسين عليه السلام، وكذا ما يتعلّق بحشود التوّابين؛ فإنهم لم يزدحموا على القبر الطاهر لمجرد التبرّك وكسب الحسنات، بل كان الدافع الأكبر لهم هو إبراز توبتهم، والإعلان عن تقصيرهم تجاه صاحب القبر المقدس، وبيان تعاطفهم وتضامنهم مع نهجه في الثورة والقيام ضد الظالمين والمستبدّين.

إنّ زيارة الإمام الحسين عليه السلام كانت تحصل في السنين الأُولى التي تلت شهادته بشكل عفوي وتلقائي، ولم تكن ناشئة عن توجيهات خاصة من أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهذا يعني أن زيارة الحسين عليه السلام بوصفها مؤسسة فكرية توجيهية تربوية لم تكن قد وُلدت بعد، فالإمام السجاد عليه السلام الذي كان معاصراً لتلك الفترة كان يعيش في تقيّة مكثّفة جداً، وكان إصدار أيّ توجيه علني بهذا الخصوص يُعتبر عملاً سياسياً يعرّض حياته للخطر، وربما وفد إلى زيارة قبر أبيه الشهيد عليه السلام سرّاً وبعيداً عن عيون السلطات.

فقد روى الكليني بسنده إلى أبي حمزة أنه قال: «**إن أوّل ما عرفت من علي بن الحسين عليهما السلام أني رأيت رجلاً دخل من باب الفيل فصلّى أربع ركعات فتبعته حتى أتى بئر الركوة، وإذا بناقتين معقولتين ومعهما غلام أسود، فقلت له: مَن هذا؟ قال: هذا علي بن الحسين. فدنوت إليه وسلمت عليه، فقلت له: ما أقدمك بلاداً قُتل فيها أبوك**



وجدّك؟! فقال: زرت أبي وصلّيت في هذا المسجد...»[1].

يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين معقّباً على هذه الرواية: «**ويبدو من سؤال السائل أنه فوجئ بوجود الإمام علي بن الحسين عليهما السلام، وهذا يوحي بأن الزيارة لم تكن شاعت بعدُ، وغدت أمراً مألوفاً**»[2].

ولذا؛ فنحن نستغرب من نسبة ابن قولويه في كامل الزيارت رواية إلى علي بن الحسين عليهما السلام يُعطي فيها توجيهاً معيّناً بخصوص الزيارة الشعبانية[3]؛ فإن هذه الرواية ـ لو صحّت ـ لا يمكن أن تتعدى المستوى النظري إلى المستوى العملي التطبيقي إلّا في نطاق محدود جداً، لا يرقى إلى درجة ما يمكن تسميته بثقافة الزيارات المخصوصة؛ نظراً للضغط الشديد الذي كان يمارسه الأُمويون على الشيعة، وإنما كانت البداية الحقيقية لبثّ ثقافة الزيارة من حيث المبدأ والزيارات المخصوصة بنحو خاصّ في أواخر أيام الإمام الباقر عليه السلام حين حصل شيء من الانفراج، كما سنُبين في السطور التالية.

الإمام الباقر عليه السلام واضع البذرة الأُولى لمؤسسة الزيارة

تحدثنا في المطلب السابق عن الانفراج اليسير الذي حصل في أواخر حياة الإمام الباقر عليه السلام، وكيف أن الإمام عليه السلام قد استغل هذا الانفراج لتطوير مؤسسة المأتم الحسيني وبلورتها بمقدار ما سمحت له الظروف، وسنتحدث هنا عمّا كان له من إسهام في وضع البذرة الأُولى لمؤسسة الزيارة عن طريق ما أصدره من توجيهات وتعليمات تحث على زيارة الحسين عليه السلام، وتؤكد على مشروعيتها من حيث المبدأ، كقوله عليه السلام: «**مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين عليه السلام؛ فإنّ إتيانه مفترض على كل مؤمن**

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٨، ص٢٥٥.

(٢) شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي: ص٦٥.

(٣) المصدر السابق: ص٢٣٤.



يقرّ للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عزّ وجلّ»[١].

ولفظ: (مروا) و(مفترض) يُحملان على الوجوب العيني أو الكفائي أو على الاستحباب المؤكد، على الخلاف المعروف في مسألة حكم زيارة الحسين عليه السلام.

وقد يُحمل هذا النص وأمثاله ـ بحسب رأي مطهري ـ بعد ملاحظة السياق التاريخي الذي ظهر فيه، على الحكم التاريخي، أي: إنه ليس حكماً إلهياً ثابتاً لكل زمان ومكان، بل هو حكم وقتي فرضته مصلحة أدركها الإمام عليه السلام في ذلك الظرف التاريخي[٢].

ويمكن أن نلمح تلك المصلحة في قوله: «**فإن إتيانه مفترض على كل مؤمن يقر للحسين عليه السلام بالإمامة...** »؛ إذ يبدو من خلال ذلك أن زيارة الحسين عليه السلام في ذلك الزمان لم تكن مجرد عمل عبادي فردي، وإن كان هذا البُعد ثابتاً لها على كل حال، وإنما كانت ـ بالإضافة إلى ذلك ـ عملاً ذا مدلول اجتماعي ومذهبي، «**ففي بعض الحُقب التاريخية كان التشيع مهدَّداً في وجوده بالخطر، وكانت زيارة المراقد تعبيراً عنيفاً عن حضور هذا المذهب... لهذا وجدنا النصوص تؤكد وجوب الزيارة، لا لأنها واجبة وجوباً إلهياً، بل لأنّ الظرف الزمكاني كان يستدعي وجوبها، وعندما زال هذا الظرف، وكذا قبل أن يأتي، وجدنا النصوص تفيد الاستحباب...** »[٣].

وقد يُؤكد المعنى المشار إليه بما ورد عنه عليه السلام من حثّ على مداومة الزيارة وشدّ الرحال إلى كربلاء حتى في حال الخوف ومضايقة السلطات، فعن زرارة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: «**ما تقول فيمن زار أباك على خوف؟ قال: يؤمنه الله يوم الفزع الأكبر وتلقاه الملائكة بالبشارة، ويُقال له: لا تخف ولا تحزن، هذا يومك الذي فيه فوزك**»[٤].

---

(١) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٣٦.

(٢) أُنظر: مطهّري، مرتضى، المجموعة الكاملة لآثار الشهيد مطهري: ج٢١، ص٢٩٦.

(٣) حبّ الله، حيدر، نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي: ص٧٣٤ـ٧٣٥.

(٤) المصدر السابق: ص٢٤٣ـ٢٤٤.

فهذا مما يؤكد أنّ المسألة كانت ذات مغزى اجتماعي، ولم تكن مجرد عبادة فردية.

وكما أكّد الإمام الباقر عليه السلام على مشروعية زيارة الحسين عليه السلام من حيث المبدأ وفي كل الأزمان، فقد أكد على زيارته في أزمان بعينها، وهو ما يعرف في كتب الزيارات بـ(الزيارات المخصوصة)، والذي وصلنا من ذلك تأكيده على:

١ـ زيارة عاشوراء، فقد روى الشيخ في مصباح المتهجّد بسنده إلى الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «**مَن زار الحسين بن علي عليهما السلام في يوم عاشوراء من المحرّم حتى يظل عنده باكياً لقي الله عزّ وجلّ يوم يلقاه بثواب ألفي حجة وألفي عمرة وألفي غزوة، ثواب كل غزوة وحجة وعمرة كثواب من حجّ واعتمر وغزا مع رسول الله صلى الله عليه وآله، ومع الأئمة الراشدين. قال: قلت: جعلت فداك، فما لمن كان في بعيد البلاد وأقاصيه ولم يمكنه المصير إليه في ذلك اليوم؟ قال: إذا كان كذلك برز إلى الصحراء أو صعد سطحاً مرتفعاً في داره وأومأ إليه بالسلام، واجتهد في الدعاء على قاتله، وصلى من بَعدُ ركعتين، وليكن ذلك في صدر النهار قبل أن تزول الشمس...** »[1]. وكنّا فيما سبق قد نقلنا ذيل هذه الرواية، وهو ما يتعلق بتشريع استحباب زيارة يوم عاشوراء.

٢ـ الزيارة الشعبانية، ففي كامل الزيارات بسنده عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: «**زائر الحسين عليه السلام في النصف من شعبان يُغفر له ذنوبه، ولن يُكتب عليه سيئة في سنة حتى يحول عليه الحول، فإن زار في السنة المقبلة غفر الله له ذنوبه**»[2].

مؤسسة الزيارة في عصر الإمام الصادق عليه السلام

لو ألقى المتابع نظرة سريعة على عشرات الأبواب التي ذكرها صاحب كتاب كامل الزيارات والمرتبطة بزيارة الحسين عليه السلام[3]، ولاحظ أن أكثر نصوص تلك

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجّد: ص٧٧٢.

(٢) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٣٣٥.

(٣) ذكر ابن قولويه (٦٠) باباً مما يرتبط بزيارة الحسين عليه السلام.

الأبواب هي مما روي عن الإمام الصادق عليه السلام؛ لعرف ما لهذا الإمام عليه السلام من أثر كبير في تفعيل مؤسسة الزيارة وتنميتها. ومن تلك النصوص ما يتحدث عن مشروعية الزيارة من حيث المبدأ وحجم الثواب المترتب عليها، ومنها ما يتضمن الحث على الزيارة في أيام بعينها، كزيارته يوم عاشوراء، ويوم الخامس عشر من شهر شعبان، واليوم الأول من شهر رجب، ومنها ما يدل على شمول مشروعية الزيارة للرجال والنساء على حدّ سواء، ومنها ما يتناول مشروعية الزيارة عن بُعد مما يتيح فرصة المشاركة للجميع، ومنها ما يتكلم عما يكره اتّخاذه للزيارة، وكيف يجب أن يكون زائر الحسين بن علي عليهما السلام.

وإليك هذه العيّنات والنماذج من النصوص الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام في هذا المجال:

١ـ فعنه عليه السلام: «**لو أنّ أحدكم حجّ دهره ثم لم يزر الحسين بن علي عليهما السلام لكان تاركاً حقاً من حقوق رسول الله صلى الله عليه وآله؛ لأنّ حقّ الحسين عليه السلام فريضة من الله واجبة على كل مسلم**»[1].

٢ـ وفي حديث طويل عن عبد الله بن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه خاطبه قائلاً: «**يا بن بكير، هل تدري ما لمن زار قبر أبي عبد الله الحسين عليه السلام إذ جهله الجاهل؟ ما من صباح إلّا وعلى قبره هاتف من الملائكة ينادي: يا طالب الخير، أقبِلْ إلى خالصة الله ترحل بالكرامة وتأمن الندامة. يسمع أهل المشرق وأهل المغرب إلّا الثقلين، ولا يبقى في الأرض مَلك من الحفظة إلّا عطف عليه عند رقاد العبد حتى يُسبِّح الله عنده، ويسأل الله الرضا عنه. ولا يبقى مَلك في الهوى يسمع الصوت إلّا أجاب بالتقديس لله تعالى؛ فتشتدّ أصوات الملائكة، فيجيبهم أهل السماء الدنيا؛ فتشتدّ أصوات**

(١) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٣٨.

الملائكة وأهل السماء الدنيا، حتى تبلغ أهل السماء السابعة، فيسمع أصواتهم النبيّون، فيترحمون ويصلّون على الحسين عليه السلام، ويدعون لمن زاره»[1].

٣ـ وقال عليه السلام: «مَن أتى قبر أبي عبد الله عليه السلام فقد وصل رسول الله صلى الله عليه وآله ووصلنا، وحرمت غيبته، وحرم لحمه على النار، وأعطاه الله بكل درهم أنفقه عشرة آلاف مدينة له في كتاب محفوظ، وكان الله له من وراء حوائجه، وحُفظ في كل ما خَلَفَ، ولم يسأل الله شيئاً إلّا أعطاه وأجابه فيه، إمّا أن يُعجّله وإمّا أن يؤخّره له»[2].

٤ـ وعن الحسين بن ثوير بن أبي فاختة، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا حسين، مَن خرج من منزله يريد زيارة قبر الحسين بن علي عليهما السلام إن كان ماشياً كتب الله له بكل خطوة حسنة ومحا عنه سيئة، حتى إذا صار في الحائر كتبه الله من المفلحين المنجحين، حتى إذا قضى مناسكه كتبه الله من الفائزين، حتى إذا أراد الانصراف أتاه مَلَك، فقال: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله يُقرئك السلام، ويقول لك: استأنف العمل فقد غُفر لك ما مضى»[3].

٥ـ وورد عنه عليه السلام أنه قال: «إنّ الرجل ليخرج إلى قبر الحسين عليه السلام فله إذا خرج من أهله بأول خطوة مغفرة ذنوبه، ثم لم يزل يقدّس بكل خطوة حتى يأتيه، فإذا أتاه ناجاه الله تعالى، فقال: عبدي سلني أُعطك، ادعُني أُجبك، اُطلب مني أُعطك، سلني حاجة اَقضها لك. قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: وحقّ على الله أن يُعطي ما بذل»[4].

وقد نشأ بسبب هذه النصوص وغيرها مناخ ثقافي اجتماعي شيعي فيما يتّصل بالزيارة، كوّن تيّاراً بشرياً جارفاً، يتعاظم باستمرار ومن جميع الأعمار والأوطان.

(١) المصدر السابق: ص٢٤٣.

(٢) المصدر السابق: ص٢٤٥.

(٣) المصدر السابق: ص٢٥٣.

(٤) المصدر السابق: ص٢٥٣ـ٢٥٤.

وقد كانت تُستخدم في السفر إلى زيارة قبر الحسين عليه السلام جميع وسائل النقل المعروفة في ذلك الحين بالإضافة إلى المشي، وغالب النصوص تبرز أهمية المشي[1].

ومن الشواهد الدالة على نمو مؤسسة الزيارة في عصر الإمام الصادق عليه السلام، وبلوغها إلى مستوى الرسوخ والتجذّر والتغلغل في عمق الوجدان الشعبي الشيعي ما رُوي عنه عليه السلام مخاطباً أحد أصحابه: «**بلغني أنّ قوماً يأتونه من نواحي الكوفة وناساً من غيرهم، ونساء يندبنه، وذلك في النصف من شعبان، فمن بين قارئ يقرأ، وقاصّ يقص، ونادب يندب، وقائل يقول المراثي؟ فقلت له: نعم، جُعلت فداك قد شهدت بعض ما تصف. فقال: الحمد لله الذي جعل في الناس مَن يَفِدُ إلينا ويمدحنا ويرثي لنا، وجعل عدونا مَن يطعن عليهم من قرابتنا، وغيرهم يهدرونهم ويقبّحون ما يصنعون**»[2].

فهذا النص يكشف بوضوح عن رواج ثقافة الزيارة الحسينية بشكل عام، وثقافة الزيارات المخصوصة بشكل خاص، وما ذلك إلّا بفضل الجهود المكثفة التي بذلها الإمام عليه السلام في هذا المجال.

ويبدو لنا أنّ هذا الانتعاش والازدهار الذي حصل في مؤسسة الزيارة كان في فترة قيام العباسيين ضد الأُمويين؛ حيث انشغل الطرفان ببعضهما، وقد استمرّ طيلة فترة حكم أبي العباس السفاح (١٣٢ـ ١٣٦هـ) «**الذي ساير الشيعة كثيراً؛ ليستعين بهم ضد بقايا الأُمويين؛ إذ سمح لهم بإقامة شعائرهم ومآتمهم، وبزيارة قبر الحسين عليه السلام ...** »[3].



---

(١) أُنظر: شمس الدين، محمد مهدي، واقعة كربلاء في الوجدان الشعبي: ص٦٩ـ٧١.

(٢) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٥٣٩.

(٣) الشهرستاني، صالح بن إبراهيم بن صالح، تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن علي عليهما السلام: ج٢، ص٥.

ولكن الأمر قد تغيّر تماماً مع مجيء المنصور الدوانيقي (١٣٦ـ١٥٨هـ) الذي كان أول مَن ارتكب جريمة هدم قبر الحسين عليه السلام؛ وذلك بعد قضائه على ثورة الحسنيين سنة ١٤٥هـ[1]، ولا ريب في أنّ هذا الإجراء كان مقدمة لإجراءات أُخرى لمنع الزائرين الوافدين إلى كربلاء.

وكان الإمام الصادق عليه السلام يوصي شيعته بمقابلة هذا المنع بالتحدي والرفض، ومداومة هذه المسيرة وعدم التراجع عنها مع أخذ الحيطة والحذر من السلطات.

فعن ابن بكير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: «**إنّي أنزل الأَرجان[2] وقلبي ينازعني إلى قبر أبيك، فإذا خرجت فقلبي وَجِلٌ مشفق حتى أرجع؛ خوفاً من السلطان والسعاة وأصحاب المسالح. فقال: يا بن بكير، أما تحب أن يراك الله فينا خائفاً؟! أما تعلم أنّه مَن خاف لخوفنا أظلّه الله في ظلّ عرشه، وكان محدّثه الحسين عليه السلام تحت العرش، وآمنه الله من أفزاع يوم القيامة، يفزع الناس ولا يفزع، فإن فزع وقّرته الملائكة، وسكّنت قلبه بالبشارة**»[3].

وعن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال: «**يا معاوية، لا تدع زيارة قبر الحسين عليه السلام لخوف؛ فإن مَن تركه رأى من الحسرة ما يتمنّى أن قبره كان عنده، أما تُحب أن يرى الله شخصك وسوادك فيمن يدعو له رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والأئمة عليهم السلام؟ أما تُحب أن تكون ممن ينقلب بالمغفرة لما مضى، ويُغفر له ذنوب سبعين سنة؟ أما تُحب أن تكون ممن يخرج من الدنيا وليس عليه ذنب يُتبع به؟ أما تُحب أن**

(١) أُنظر: الكوراني، علي، الإمام علي الهادي عليه السلام: ص١٣٢.

(٢) الأَرجان ـ بفتح أوله وتشديد ثانيه تارةً وبالتخفيف أُخرى ـ مدينة من بلاد فارس. أُنظر: الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس: ج٣، ص٢٨٦.

(٣) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٤٣.

تكون غداً ممن يصافحه رسول الله صلى الله عليه وآله»[1].

وعن يونس بن ظبيان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: «**جُعلت فداك! زيارة قبر الحسين عليه السلام في حال التقية؟ قال: إذا أتيت الفرات فاغتسل، ثم البس أثوابك الطاهرة، ثم تمرّ بإزاء القبر، وقل: صلّى الله عليك يا أبا عبد الله، صلّى الله عليك يا أبا عبد الله، صلّى الله عليك يا أبا عبد الله، فقد تمّت زيارتك»**[2].

مؤسسة الزيارة بعد عصر الإمام الصادق عليه السلام

استُشهد الإمام الصادق عليه السلام مسموماً سنة (١٤٨هـ) ولا يزال المنصور الدوانيقي جالساً على كرسي الحكم، وتولّى الإمام الكاظم عليه السلام مهامّ الإمامة في ظلّ حكم دكتاتوري إرهابي قلّ نظيره في التاريخ، ولنا أن نفترض أنّ القبر قد بقي مهدوماً، والمنع من الزيارة ظلّ سارياً طيلة السنوات العشر الأُولى من مدة إمامة الإمام الكاظم عليه السلام، وهي المدة التي عاصر فيها المنصور الدوانيقي.

وبعد هلاك الدوانيقي، ومجيء المهدي إلى السلطة، تساهل هذا الأخير مع الشيعة، وأمر بأن تُعاد سقيفة قبر الإمام عليه السلام، وفسح المجال للشيعة بزيارة القبر الشريف، وسهّل لهم أمر الشخوص إليه[3]، وقد كانت مدة خلافته عشر سنين استعاد فيها الشيعة بعض الحرية.

ولنا أن نفترض أن ما ورد في كتاب كامل الزيارات وغيره، من توجيهات الإمام الكاظم عليه السلام وإرشاداته ودعمه المعنوي لمؤسسة الزيارة كان في أثناء مدة حكم

(١) المصدر السابق: ص٢٣٠.

(٢) المصدر السابق: ص٢٤٤.

(٣) أُنظر: الشهرستاني، صالح بن إبراهيم بن صالح، تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن علي عليهما السلام: ج٢، ص٦.

المهدي، ويبدو من خلال إشارات بعض النصوص أنّ تيار الزيارة قد عاد إلى التدفّق في هذه المدة بنفس القوة التي كان عليها في أيام الإمام الصادق عليه السلام، وربما أكبر، ومن تلك الإشارات ما رُوي عن أحد الأتقياء من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام، قال: «**دخلت عليه، فقلت له: جُعلت فداك! إنّ الحسين عليه السلام قد زاره الناس مَن يعرف هذا الأمر ومَن يُنكره، وركبت إليه النساء ووقع حال الشهرة، وقد انقبضت منه لما رأيت من الشهرة. قال: فمكث مليّاً لا يجيبني، ثم أقبل عليّ، فقال: يا عراقي، إنْ شهروا أنفسهم فلا تشهر أنت نفسك؛ فوالله، ما أتى الحسين عليه السلام آتٍ عارفاً بحقه إلّا غفر الله له ما تقدّم من ذنبه وما تأخّر**»[1].

ويمكن اعتبار مدة حكم الهادي امتداداً لحكم والده المهدي؛ إذ إنّه لم يمكث في كرسي الخلافة سوى عام واحد، وهي مدة قليلة جداً لا تؤهله لأن يتّخذ موقفاً إيجابياً أو سلبياً تجاه مسألة الزيارة.

وأمّا فترة حكم الرشيد، فكانت من أسوأ الفترات التي مرّ بها التشيّع، فقد كان أقسم على استئصال العلويين، وكل مَن يتشيّع لهم، وقال: حتامَ أصبر على آل أبي طالب؟! والله، لأقتلنّهم وأقتل شيعتهم. وأمر بإخراجهم من بغداد إلى المدينة، وعندما أرسل الجلودي لحرب محمد بن جعفر بن محمد أمره أن يغير على دور آل أبي طالب، ويسلب ما على نسائهم من الثياب، ولا يترك لكل واحدة منهن إلّا ثوباً واحداً يسترها[2].

وكان قبل ذلك قد أمر بهدم قبر الحسين عليه السلام وأمر بقطع السدرة التي كان يُستدلّ بها على القبر ويستظلّ بها الزوار، وقد جاء في حديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال:

(١) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٦٧.

(٢) أُنظر: الحسني، هاشم معروف، من وحي الثورة الحسينية: ص١٦١.

لعن الله قاطع السدرة. ثلاثاً[1].

ولم يكتفِ هارون العباسي بتلك الموبقات حتى «... **توّج موبقاته كلّها بحبس الإمام موسى بن جعفرعليه السلام، وأخيراً بقتله بالسم بواسطة جلاديه وجلاوزته، وفي عهده امتلأت سجونه من العلويين وشيعتهم، وكل مَن يتهمّ بالتشيّع...**»[2].

وذكر صالح الشهرستاني أنّ الحال بقيت على هذه الوتيرة حتى توفّي الرشيد، وأصبح ابنه الأمين يتساهل مع الشيعة إلى حدّ ما، وجدّد بناء سقيفة قبر الحسينعليه السلام، وسمح لهم بإقامة المآتم والمناحات على القبر وغيره.

كما أخذ المأمون يُساير الشيعة، وخفّف من وطأة الضغط عليهم، وسمح تدريجاً للوافدين على الطف بزيارة قبر الإمام الشهيدعليه السلام.

وفي خلافة المعتصم والواثق، كان العلويون في رخاء وحرية إلى حدّ ما، من حيث عدم الضغط عليهم، وكانت وفود الزوار على عهديهما ترد على قبر الإمام الشهيدعليه السلام في كربلاء جماعات وأفراداً[3].

وقد كثرت في هذه الفترة التوجيهات والتعليمات الصادرة عن الإمام الرضاعليه السلام بخصوص مؤسسة الزيارة، ومنها على سبيل المثال:

١ـ قولهعليه السلام: «**إنّ لكل إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته، وإنّ من تمام الوفاء بالعهد وحُسن الأداء زيارة قبورهم، فمَن زارهم رغبةً في زيارتهم وتصديقاً لما رغبوا فيه كان أئمتهم شفعاءهم يوم القيامة**»[4].



---

(١) اُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي: ص٣٢١.

(٢) الحسني، هاشم معروف، من وحي الثورة الحسينية: ص١٦٢.

(٣) اُنظر: الشهرستاني، صالح بن إبراهيم، تاريخ النياحة على الإمام الشهيد الحسين بن عليعليهما السلام: ج٢، ص٦.

(٤) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٢٣٧.

٢ـ عن محمد بن أبي جرير القمي، قال: «**سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول لأبي: مَن زار الحسين بن علي عليهما السلام عارفاً بحقّه كان من محدّثي الله فوق عرشه، ثم قرأ: ﴿إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۞ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾**»[(١)].

٣ـ عن محمد بن أبي نصر، قال: «**سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: في أيّ شهر نزور الحسين عليه السلام؟ قال: في النصف من رجب والنصف من شعبان**»[(٢)].

وقد بقيت مؤسسة الزيارة في تقدُّم وازدهار إلى أن جاء الخليفة العباسي العاشر المتوكّل الذي استلم زمام الحكم عام (٢٣٢هـ)، والذي ورث من جدّه هارون حقده وبغضه لعلي وآل علي وشيعتهم، واتّفق له أن وزيره عبيد الله بن يحيى بن خاقان كان يسيء الرأي فيهم، فحسَّن له القبيح في معاملتهم، فبلغ فيهم ما لم يبلغه أحد من خلفاء بني العباس قبله. وكان من ذلك أن حرث قبر الحسين عليه السلام وعَفَّى آثاره، ووضع على سائر الطرق مسالح له، لا يجدون أحداً زاره إلّا أتوه به، فقتله، أو أنهكه عقوبة![(٣)].

قال الطبري: «**وفيها [سنة ٢٣٦] أمر المتوكل بهدم قبر الحسين بن علي، وهدم ما حوله من المنازل والدور، وأن يُحرث ويُبذر ويُسقى موضع قبره، وأن يُمنع الناس من إتيانه. فذُكر أن عامل صاحب الشرطة نادى في الناحية: مَن وجدناه عند قبره بعد ثلاثة بعثنا به إلى المطبق[(٤)]، فهرب الناس، وامتنعوا من المصير إليه، وحُرث ذلك الموضع، وزُرع ما حواليه**»[(٥)].

---

(١) المصدر السابق: ص٢٦٩.

(٢) المصدر السابق: ص٣٣٩.

(٣) أُنظر: أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين، مقاتل الطالبيين: ص٣٩٥.

(٤) سجن مظلم تحت الأرض.

(٥) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٩، ص١٨٥.

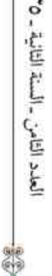
ويظهر من مجموع النصوص التي وردت في هذا الشأن: أن محاولة المتوكل لهدم القبر الشريف قد دامت نحو سنة من شعبان سنة (٢٣٦هـ) إلى شعبان (٢٣٧هـ)، حتى استطاع أن يمنع الزّوار من زيارته ويهدمه.

لكن الشيعة واصلوا تحدي السلطة والذهاب إلى الزيارة أكثر من عشر سنين حتى هلك المتوكل، وواصل هو خلال تلك الفترة محاولاته في هدم القبر الشريف ومنع الزوار ومطاردتهم[1].

أما الإمام الهادي عليه السلام، فقد كان في تلك الفترة في أشدّ حالات التقية؛ إذ كان في سامراء تحت رقابة عيون السلطة، معزولاً عن شيعته وأتباعه، ومع ذلك فقد كان يراقب الأوضاع عن بُعد، وكان لا يتوانى عن تقديم الدعم المعنوي لمؤسسة الزيارة ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

ومن ذلك أنه حينما مرض كان يصرّ عليه السلام على إرسال شخص من خواصّ أصحابه يزور الحسين عليه السلام ويدعو له عند قبره الشريف. فقد روى الكليني بسنده عن أبي هاشم الجعفري، قال: «**بعث إليَّ أبو الحسن عليه السلام في مرضه وإلى محمد بن حمزة، فسبقني إليه محمد بن حمزة، وأخبرني محمد ما زال يقول: ابعثوا إلى الحير، ابعثوا إلى الحير. فقلت لمحمد: ألا قلت له: أنا أذهب إلى الحير؟ ثم دخلت عليه وقلت له: جُعلت فداك! أنا أذهب إلى الحير. فقال: أُنظروا في ذاك. ثم قال لي: إن محمداً ليس له سرّ من زيد بن علي، وأنا أكره أن يسمع ذلك. قال: فذكرت ذلك لعلي بن بلال، فقال: ما كان يصنع بالحير وهو الحير؟! فقدمت العسكر، فدخلت عليه، فقال لي: اجلس. حين أردت القيام، فلما رأيته أنس بي ذكرت له قول علي بن بلال، فقال لي: ألا قلت له: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يطوف بالبيت ويُقبّل الحجر، وحرمة النبي والمؤمن أعظم**

(١) أُنظر: الكوراني، علي، الإمام الهادي عليه السلام: ص١٢٦.



من حرمة البيت، وأمره الله عز وجل أن يقف بعرفة؟! وإنّما هي مواطن يحبّ الله أن يُذكر فيها. فأنا أحبّ أن يُدعى الله لي حيث يحبّ الله أن يُدعى فيها»[1].

وقد بقيت مؤسسة الزيارة الحسينية على هذه الوتيرة، تتقدم وتنتعش في بعض الفترات، وتتراجع وتنكمش في فترات أُخرى بحسب سياسة الحاكم العباسي، ولم تحصل بعد هلاك المتوكل (سنة ٢٤٧هـ) إلّا انفراجات يسيرة لم تطرأ فيها أيّة تغييرات صورية أو جوهرية على هذه المؤسسة، وقد استمر هذا الحال إلى بداية الغيبة الكبرى وقيام الدول الشيعية، فدخلت مؤسسة الزيارة ـ بل مؤسسة الشعائر الحسينية عموماً ـ في مرحلة جديدة، كما أشرنا في المطلب السابق.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٤، ص٥٦٧ـ ٥٦٨.



- حجاجية السؤال في خطاب الإمام الحسين عليه السلام

- الشعر الحسيني في الدراسات الأدبية الحديثة
  قراءة في كتاب (كربلاء بين شعراء الشعوب الإسلامية)

- النثر في ثورتي التوابين والمختار الثقفي وتأثره بالنص القرآني

حجاجية السؤال في خطاب الإمام الحسين عليه السلام

د. خالد حويّر[1]

المقدمة

إن تراث أهل البيت عليهم السلام جدير بالدراسة والتحليل؛ فهو المَعين الذي لا ينضب من جهة تكوينه الفلسفي والعقدي والفقهي واللساني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والتربوي، وغير ذلك من المجالات.

ولأجل إضفاء المشروعية على تلك المعارف حاول أهل البيت عليهم السلام إقامة الأدلة الساطعة، والحجج القوية لإثبات هذه المضامين الحقة، وإقناع المتلقي بها عن طريق تقنيات حجاجية جمة سجلتها اللسانيات الحجاجية في العصر الحديث، ومن تلك التقنيات: (السؤال).

لا يخفى أن حجاجية السؤال ذات أهمية كبرى في الخطاب، تعود إلى كونه حجاجاً موقفيّاً أكثر التصاقاً بالجمهور، يرومُ مُلقيه استمالةَ المتلقي وإذعانه، والتراجع عمّا هو متوغِّل فيه، ومنعه من الانخراط في طريق مغاير لما يراه المُحاجّ.

---

(١) جامعة ذي قار/ كلية الآداب.

وحينئذ؛ إذا كان المتكلم والسائل يجهل الجواب فإنَّ كلامه يخلو من أيّ حجاج، وأما إذا كان يعيه، فيحمل هذا شحنة حجاجية يريد أنْ يوصلها صاحب السؤال إلى المتلقّي لتغيير قناعاته. فالبحث ـ هنا ـ يهدف لتحقيق ما يأتي:

١ـ الكشف عن أدوات الاستفهام التي حملت معنىً حجاجيّاً في خطاب الإمام الحُسين عليه السلام.

٢ـ إبراز المتلقّي المعني بإلقاء الحجة من لدن الإمام.

٣ـ التعريف بأهم الدلالات والأغراض التي جيء من أجلها الحجاج.

وعليه، فسيكون البحث موزّعاً على محورين رئيسين: وضع الأول للتعريف بالحجاج وبيان معناه لدى اليونان والمسلمين، وعند الغرب في العصر الحديث وصولاً إلى ميشال ماير *Michael Mayer* ونظريته القائمة على (المساءلة)، والنظر من خلالها إلى السؤال في الخطاب الحُسيني.

ووضع المحور الثاني لإجلاء صور السؤال، وهي أدوات الاستفهام المعروفة بحسب ما وردت في خطابه عليه السلام مع بيان عَلَاقات الخطاب وأثرها في إبداء الحجة.

المحور الأول: معنى الحجاج والخطاب

يتناول هذا المحور إيضاحاً لمفهومين اثنين، هما مفهوم الحجاج، ومفهوم الخطاب مطلقاً، وسيتم تطبيقهما على خطابات الإمام الحسين عليه السلام، وهما:

١ـ معنى الحجاج

يعدّ الحجاج من أخصب المجالات اللسانية في العالم العربي هذه الأيام، وقُدِّمت دراسات عديدة للمساوقة بينه وبين البلاغة، ويمكن تلمُّس ذلك من جانبين:

الجانب الأول: في البُعد الكلي الذي يتمثل بمهمة البلاغة الكلية القائمة على الجمال والإقناع، وهذه هي هُويَّة الحجاج؛ كونه يرتبط بالإقناع والتواصل.



الجانب الثاني: في البعد التجزيئي، من خلال تناول البلاغيين له في موضوعات البلاغة وأبوابها، نحو: إلجام الخصم بالحجة أو المذهب الكلامي، وغير ذلك من قبيل: التقسيم والتشبيه والاستعارة والمجاز عند حملها شحنات حجاجية وإقناعية.

وفضلاً عن فكرة التأصيل تلك انشغل العرب ببيان مفهومه وأنواعه وتطبيقاته في المنظومة اللسانية العربية. وهو مشتق من الجذر الثلاثي (ح.ج.ج) الدالة مشتقاته في المعجم العربي على: الحج، والطريق، والدليل، والبرهان، والوجه الذي يكون به الظفر عند الخصومة، وانتزاع الحجَة، والغَلَبة فيها[(١)].

وقال طه عبد الرحمن في تعريفه ـ بعدما ساواه بالمجاز ـ: «**المجاز: كل منطوق به موجَّه إلى الغير لإفهامه دعوى مخصوصة يحق له الاعتراض عليها بحسب القيمة التي تحملها**»[(٢)].

ولم يرض البعض كـ(عبد الهادي الشهري) عن هذا التعريف مبدياً حجّته: «**وبالرغم من صحة هذا التعريف، إلّا أنَّه لا يشمل سوى الجانب الشكلي، أو الإطار الذي يظهر به الحجاج، أي: التلفظ، ومن ثَمَّ الإفهام، لكنه لا يتجاوز ذلك إلى الغرض التداولي من الحجاج، وهو تحصيل الإقناع**»[(٣)].

ويطرح الشهري تعريف شايم بيرلمان *Chaïm Perelman* ويراه الأجدر، ومفاده: «**غاية كل حجاج أنْ يجعل العقول تذعن لما يُطرح عليها، أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وفّق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه، أو هو ما وفّق**

(١) أُنظر: لسان العرب، مادة (حجج). ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، (موضوع الخطاب الحجاجي السياسي): ص٢٠.

(٢) د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي: ص٢٣١.

(٣) عبد الهادي ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: ص٤٥٦.

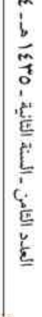
على الأقل في جعل السامعين مهيئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة»[١].

وإذا أردنا في هذه المقدمة ذكر مصدر هذه النظرية، فهي انبثقت من صلب نظرية (أفعال الكلام) لأوستين *Austin. L. J* في نظر الدارسين[٢]، وهو نظر منطقي صائب.

وتوضيح ذلك: أنَّ نظرية أوستين *Austin* لها أركانها الثلاثة: فعل القول، وعمل القول، والتأثير في القول. والتأثير لا يحدث إلّا عِبْر الحجة والإقتناع.

وهذه النظرية تنفع في الاعتراف بالعَلَاقة بين التداولية والحجاج، ويشهد لذلك طه عبد الرحمن بقوله: «**وحدُّ الحجاج أنَّه فعالية تداولية جدلية، فهو تداولي؛ لأنَّ طابعه الفكري مقاميّ واجتماعي، إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيّاً في إنشاء معرفة عملية، إنشاءً موجّهاً بقدر الحاجة**»[٣]. وهذه العَلَاقة الموقفية تنعكس على السؤال الحجاجي القائم على تغيير القناعات، وإذعان الأذهان في المقام التداولي المنطلق من التواصل والإقناع.

وبناءً على هذا التأسيس المفهومي للحجاج وعَلَاقته بالمسار التداولي ظهرت نظريات حجاجية لدى الغرب، وقبل أنْ نعرضها باختصار، نودّ عرض إرهاصات هذه النظرية لدى اليونان والمسلمين، ورعاية للاختصار نقتصر على ما بيّنه أرسطو في كتابه (الخطابة) عن اليونان، ونجم الدين الطوفي ت٧١٦هـ في كتابه (علم الجذل في



(١) عبد الله صولة، (الحجاج، أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة، لبيرلمان وأولبريشت تيتيكا)، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، إشراف: حمّادي صمّود: ص٢٩٩. وأُنظر للمقارنة: عبد الهادي ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية: ص٢٥٦ ـ ٢٦٧.

(٢) أُنظر: أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج: ص١٥.

(٣) أُنظر: د. طه عبد الرحمن، في أُصول الحوار وتجديد علم الكلام: ص٦٥.

علم الجدل) عن المسلمين.

إرهاصات النظرية لدى اليونان والمسلمين

وإجالة سريعة في كتاب (الخطابة) لأرسطو تجعلك تؤمن بأنَّه جعل الميدان الأفضل للحجاج هو (الخطابة)، بل تساوي الإقناع عنده، فقال: «**يمكن أنْ نحدَّ الخطابة بأنَّها الكشف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي: موضوع كان**»[1]، وعنده الحجاج والإقناع يتوزّعان على مفاصل الحياة المتنوّعة، نحو: الطبّ والهندسة، وغيرها من العلوم والفنون[2]، وقسَّم الخطابة على ثلاثة أنواع، هي:

١ـ المشاجرية: وتقوم على الجدل والإقناع للقاضي، وإزاحة الخصم على وفق الحجج.

٢ـ المشاورية: وتقوم على الإقناع من لدن الخطيب في التجمعات الشعبية.

٣ـ الاحتفالية: والتي تُلقى في المحافل العامة.

وتقوم هذه الأنواع على فن الإقناع، وهي «**مقامات مخاطبة الجموع مخاطبة شفوية بغاية الإقناع وتحفيز الفعل**»[3].

وتغطية النوع الأول عِبْر ما سمَّاه الحجج (التصديقات) غير الصناعية، أي: التي لا دخل للخطيب في صناعتها وإنَّما هي جاهزة، «**أما التصديقات فبعضها غير صناعية، وبعضها صناعية. وأقصد بالأُولى تلك التي لم نأت بها**»[4]، فكانت عنده على أنواع وهي: الشهود، والعقود، والاعترافات المنتزعة بالتعذيب، والقوانين،

(١) أرسطو، الخطابة، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي: ص٢٩.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

(٣) محمد الولي، مدخل إلى الحجاج أفلاطون وأرسطو وشايم بيرلمان، بحث منشور في مجلة عالم الفكر: ص٢٥.

(٤) أرسطو، الخطابة، ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي: ص٢٩.



والأيمان، وهي وسائل التأثير في القاضي ودفع الخصم(١).

أما الحجج المشاورية فهي تعتمد على الحجج الصناعية، وهي ما يصنعها الخطيب بحيلته. وتتوقف تلك التصديقات على أركان الخطاب: (الايتوس) الباثّ، و(الباتوس) المُسْتَقْبِل، و(اللوغوس) النص(٢). واعتنى كثيراً بالباثّ، وضرورة توافر ثلاث خصال فيه: «**ولا بد للخطيب أنْ يتحلى بثلاث خصال كيما يحدث الإقناع ـ لأنَّه بصرف النظر عن البراهين فإنَّ الأُمور التي تؤدي إلى الاعتقاد ثلاثة ـ وهذه الخصال هي: اللب، والفضيلة، والبر... حتى أنَّ الخطيب الذي يبدو أنَّه يملك هذه الخصال الثلاث سيقنع سامعيه لا محالة**»(٣).

ونخلص إلى أنَّ الفكر اليوناني وظّف الحجاج في إقناع المتلقّي، وأسهب أرسطو بتفصيل هذا الأمر، وجعل الحجاج طريقاً للإقناع.

أمّا بالنسبة للمسلمين فقد عالجوا المسألة أيضاً في تراثهم، ومثالنا هو نجم الدين الطوفي في كتابه (علم الجذل في علم الجدل) الذي أُلّف لأداء المناظرة، والمجادلة، والمحاججة بتعبيرنا، وغايته بيان جدل القرآن وحجاجه. وقسَّم كتابه على خمسة أبواب، الأربعة الأُولى منها نظرية، والخامس تطبيقي على القرآن الكريم، يبيِّن فيه كيف يدعو القرآن المتلقي إلى دعوة ما، ثم يدلي النص بحججه.

وسبق تلك الأبواب مقدمة بيَّن فيها اشتقاقات الجدل، واللافت للنظر أنَّه رادف بين الجدل والحجاج من خلال الموازنة بينهما في عملية الاشتقاق؛ إذ يرى الجدل تارة مشتقاً من (الجَدْل)، وهو الشدّ، فيقول: «**ولا شك أنَّ في الجدَل معنى الشدّ والإحكام؛ لأنَّ كلاً من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها**».



---

(١) أُنظر: المصدر السابق: ص٩٣ ـ ١٠١.

(٢) أُنظر: المصدر السابق: ص٢٩.

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ص١٠٣.

ويراه أُخرى مشتقاً من (الجدالة) وهي الأرض، فيقول: «**كأنَّ كل واحد من المتجادلين يقصد غلبة صاحبه وصرعه في مقام النطق، كما يجدل الفارس قِرنه أنْ يرميه بالجدالة**».

أو مشتقاً من (الجَدال) وهو البلح: «**كأنَّ كل واحد من المتجادلين يقصد الاستعلاء والارتفاع على صاحبه في الحجة حتى يكون منه كموضع الجدال وهو البلح من النخلة**»[1].

إلى غير ذلك من الاشتقاقات التي تقارب بين الجدل والحجة، ولا يقف الطوفي عند هذا الحد، بل يلتقي في تعريفه للجدل مع الحجّة، تماماً ومع وظيفتها في العصر الحديث، فيقول: «**أما رسم الجدل في الاصطلاح، فقيل: هو قانون صناعي يعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمُناظر الشك والارتياب**»[2].

وقد يريد بلفظة: (صناعي) ما يصنعه المجادل أو المحاجج، وهو هنا يلتقي مع أرسطو كما رأينا، ويلقي بالأمر على عاتق المتكلم ومهارته في جعل المتلقي يذعن لمقولاته، وهذا ما جاءت به وسجَّلته نظريات الحجاج الحديثة، ومنها نظرية شايم بيرلمان *Chaïm Perelman*.

وجدير بالذكر أنَّ الطوفي يلتقي مرة أُخرى بأرسطو حينما أشار إلى العناصر الخطابية في عملية الحجاج التي رصدتها اللسانيات الحجاجية لاسيما مايير *Mayer*، وهي: المتكلم، والمتلقي، والنص الحامل للحجة[3]، وسمّاها المستدِل «**ذاكر الدليل، يطلب به الوصول إلى مطلوبه**». والمستدَل عليه «**هو الحكم المطلوب بالدليل**»، والمستدَل له،

---

(١) نجم الدين الطوفي الحنبلي، علم الجذل في علم الجدل: ص٢ ـ ٣.

(٢) المصدر السابق: ص٣.

(٣) أُنظر: محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم) إشراف: حمّادي صمّود: ص٣٩٨.

و«**يصح إطلاقه على السائل المعترض**»[1]. فيكون التقابل على الوجه الآتي:

المستـدِل: (المتكلم). والمستدَل عليه: (النص). والمستدَل له: (المتلقي).

وسلّط الطوفي الضوء على أنواع الحجج في بحثه لأنواع الاستدلال المتعددة، ومنها الاستدلال الشرعي المتكوّن من الاستدلال بالقرآن، والحديث الشريف، والإجماع، والقياس.

ووضع شرائط للاحتجاج بهذه الأنواع، فلا يحتج بالقرآن إذا كان مجملاً، قال: «**إنْ كان الاستدلال بالكتاب فهو؛ إما نص أو ظاهر أو مجمل، والمجمل لا يحتج به ما لم يبيّن. أما النص والظاهر فكلاهما متواتر، فلا اعتراض عليهما من جهة السند**»[2].

«**وإنْ كان الاستدلال بالسُّنة، فهي؛ إما تواتر أو آحاد، فإنْ كان تواتراً، فحكمه في نصه وظاهره حكم الكتاب في السؤال والجواب، وإنْ كان آحاداً ورد على نصه وظاهره ما وَرَدَ على نص الكتاب ومتواتر السُّنة وظاهرها...** »[3].

وكذلك يشترط التحقيق في استدلال الإجماع: «**وإنْ كان الاستدلال بالإجماع، وَرَدَ عليه بالجملة أسئلة بحسب النزاع في تحقيقه ومسائله، كما عُرف في أُصول الفقه**»[4]. «**وإنْ كان الاستدلال بالقياس، فيحتاج إلى بيان حقيقته وأركانه، ثم إلى ذِكر الاعتراضات الواردة عليها وجوابها**»[5].

وبعيداً عن الإطالة في أنواع الحجج وسرد تفصيلاتها، نصل إلى النتيجة المهمة، وهي: تماشي الحجاجيين المحدَثين مع الطوفي في رصد الحجج للبرهنة والاستدلال



(١) نجم الدين الطوفي الحنبلي، علم الجذل في علم الجدل: ص٢٠.

(٢) المصدر السابق: ص٥١.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق: ص٥٤.

(٥) المصدر السابق.

على ما يلتزمه المستدِل، وهذا ما وجدته لدى شايم بيرلمان *Chaïm Perelman* في الحجج المؤسسة لبُنية الواقع حينما ركز على الاستشهاد والتبيين[1].

وحملت نظرية شايم بيرلمان *Chaïm Perelman* تصورات حجاجية تقوم على المقدمات، وهي: الوقائع، والحقائق، والافتراضات، والقيم، وهرميتها، والمواضع، وكل واضح من مدلوله. ثم ينطلق من تقنيات حجاجية اتصالية تهتم بإقامة روابط علاقية بين العناصر، وانفصالية تعتمد على الابتعاد بين تلك العناصر. وقسّم الاتصالية على حجج شبه منطقية، وضمّت: التناقض، والتعدية، والتماثل التام. وحجج مؤسَّسَة على بنية الواقع، وأُخرى مؤسِّسَة له[2].

ويمكن وصف نظرية بيرلمان *Perelman* وزميلته بأنَّها منطقية بلاغية، يقابلها نظرية اوزفالد ديكرو (بالفرنسية: *Oswald Ducrot*)، وهي نظرية لسانية الطراز «**تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغات الطبيعية التي يتوافر عليها المتكلم، وذلك بقصد توجيه خطابه وجهة ما، تُمكِّنه من تحقيق بعض الأهداف الحجاجية، ثم إنَّها تنطلق من الفكرة الشائعة التي مؤداها أنَّنا نتكلم عامة بقصد التأثير**»[3].

إنّ المرتكزات الرئيسة لهذه النظرية، هي: العوامل اللغوية: (يقيناً، أحياناً، تقريباً، وغيرها)، والروابط الحجاجية: (بل، لكن، لأنَّ، كي، وغيرها)، والسلالم الحجاجية (تعدد الحجج مع مرتبيتها في التأثير والقوة)[4].

---

(١) أُنظر: عبد الله صولة، الحجاج أُطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة، لبيرلمان وأولبريشت تيتيكا)، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، إشراف: حمّادي صمّود: ص٣٣٧.

(٢) أُنظر: المصدر السابق: ص٢٩٨، وما بعدها.

(٣) أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج: ص١٤.

(٤) أُنظر: أبو بكر العزاوي، الحجاج والمعنى الحجاجي، بحث ضمن كتاب (التحاجج طبيعته ومجالاته ووظائفه)، تنسيق: حمّو النقاري: ص٦٣. صابر الحباشة، التداولية والحجاج مداخل ونصوص: ص٧١.

هاتان أبرز نظريتين في اللسانيات الحجاجية الغربية، وتوجد هناك نظريات أُخر، منها: نظرية (المساءلة) لميشال مايير *Michael Mayer* الفيلسوف البلجيكي، المُنْطَلِقة من أنَّ كلّ كلامنا يقوم على التساؤلات التي تنطلق من الافتراضات المسبقة لدى المستمع، وهذا ما سمّي المبدأ الافتراضي في النظرية، ومبدأ الاختلاف الإشكالي داخل الأقوال، أي: الأقوال المختلفة[1]، ويمكن تلخيص أهمّ الركائز فيها على وفق الآتي:

الركيزة الأُولى: المجاز والبلاغة، والثانية: السؤال والجواب، والثالثة: الضمني والمصرّح به.

والمتطلع لهذه النظرية يصاب بالإحباط بسبب تقصير الدراسات العربية والترجمة بإيصال مفهومها، فقد اقتصرت على التركيز على الأمر الأول، وبيانه، وتفصيل القول فيه.

والمجاز لدى مايير *Mayer* يؤدي إلى خلق تساؤل لدى المتلقّي، ويبحث عبر المسافة التأويلية إلى احتمال مطروح كما في (زيد أسد)، فما هي العَلَاقة بين زيد والأسد، ومن أيِّ جهة تتم المشابهة[2].

ويرى هذا الفيلسوف أنَّ طبيعة الكلام المبنية على السؤال والجواب هي المنتجة للحجاج، ذلك أنَّ السؤال والجواب يولِّدان النقاش والتفاوض بين المتحاورين، والذي بدوره يمثل الحجاج[3]. وهو هنا يلتقي مع أرسطو في ما سمّاه بالحجاج الجدلي الذي يقوم بالتركيز على السؤال والسائل أكثر من المجيب[4]. «**وقد ضبط أرسطو قواعد**

---

(١) أُنظر: د. نعمة دهش فرحان الطائيّ، الملمح التداولي في النحو العربي، بحث منشور في مجلة العميد، العدد: ٨، ص٤٦٦ ـ ٤٦٧.

(٢) أُنظر: محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، إشراف: حمّادي صمّود: ص٣٩٦ ـ ٣٩٧.

(٣) نعيمة يعمرانن، الحجاج في كتاب (المثل السائر) لابن الأثير: ص٤٤.

(٤) أُنظر: د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: ص٥٢.



صياغة الأسئلة وقواعد ترتيبها، وعرض القواعد التي ينبغي على المجيب أنْ يراعيها، وذكر المواطن التي يسمح له فيها أنْ يستفسر أو يعترض»[1]، وقد وضع تلك القواعد أيضاً الطوفي وأضاف إليها فيما يتوجب على السائل[2]، وهذا الزوج (السائل والمجيب) يقودك إلى ما يسمَّى بالمعنى الضمني والمصرّح به، «**فالمصرّح به هو ظاهر السؤال، أما ما هو ضمني فتلك الإمكانات المختلفة للإجابة عن السؤال الواحد**»[3].

يقوم السؤال والجواب كما يبدو على أدوات الاستفهام المعروفة، لاسيَّما وأنَّ العرب خلطوا بين السؤال والاستفهام، ولم يفرِّقوا بينهما عند شرح ماهية الاستفهام وأدواته، فعبَّروا عن المستفهم بـ(السائل)، وعن المتلقّي بـ(المسؤول)، وعن الموضوع بـ(المسؤول عنه)، والأداة بـ(أداة السؤال)[4].

٢ـ مفهوم الخطاب مطلقاً

لا أُريد الإطالة في مفهوم الخطاب، ومعالجة إشكاليته، ومدى تداخله مع النص، وعرض وجهات النظر في ذلك، بل بإيجاز، نقول: «**يُطلق الخطاب منذ بنفينيست** *Benveniste* **على النص الملفوظ الملموس مقابل اللغة ـ النظام ـ وتوجد مدارس خاصة في العالم الإنجليزي ـ الأمريكاني ـ تقصد به الخطاب الشفوي مقابل النصوص المكتوبة**»[5].

(١) هشام الريفي، الحجاج عند أرسطو، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، إشراف: حمّادي صمّود: ص١٢٥.

(٢) أُنظر: نجم الدين الطوفي الحنبلي، علم الجذل في علم الجدل: ص٢٧ ـ ٣٧.

(٣) محمد علي القارصي، البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال مايير، بحث ضمن كتاب (أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم)، إشراف: حمّادي صمّود: ص٣٩٥ـ٣٩.

(٤) أُنظر: سيبويه، الكتاب: ج١، ص٩٩. د. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغية وتطورها: ج١، ص١٨٢. نجم الدين الطوفي الحنبلي، علم الجذل في علم الجدل: ص٢٧ ـ ٢٩.

(٥) لسانيات النص أو ما بعد لسانيات الجملة وما قبل الخطاب، بحث ضمن كتاب (مقالات في تحليل الخطاب): ص٧٢.

ولا يصمد هذا التعريف أمام النقد أو التفنيد، لخواء منطلقه أو معياره القائم على الشفوية؛ إذ هنالك من المكتوب كثير ممَّا يطلق عليه خطاباً، ويكفينا حجة القرآن الكريم، فهو الكتاب المكتوب، أو شعر التشيّع الواصل إلينا من العصور القديمة وغير ذلك. وأظن أنَّ هذا من مخلّفات اللسانيات الوظيفية؛ لأنَّها نظرت إلى الخطاب بوصفه ما تجاوز الجملة من المكتوب أو المسموع[1].

وله مفهوم لساني يدل فيه على المعنى المضمر واستجلائه بناء على التحليل، وهذا «**يتصل بما لاحظه الفيلسوف هـ. ب. غرايس** *H.P.Grice* **عام ١٩٧٥م من أنَّ للكلام دلالات غير ملفوظة يدركها المتحدث والسامع دون علامة معلنة أو واضحة. ومثال ذلك أنْ يقول شخص لآخر: ألا تزورني؟ فلا يفهم السامع من الجملة أنَّها سؤال، على الرغم من أنَّ ذلك هو شكلها النحوي، وإنَّما يفهم أنَّها دعوة للزيارة**»[2].

يدل الخطاب على مجال استعماله، أو الجملة، أو النص، يقول فوكو في ذلك: «**اعتقد أنَّني أضفت معاني جديدة على مفهوم (الخطاب) اعتبرته أحياناً المجال لكل الأقوال الخبرية، وأحيانًا مجموعة من الأقوال الخبرية الفردية، وأحياناً أُخرى ممارسة منظمة تحمل عدداً من الأقوال الخبرية**»[3].

وبناءً على الشطر الأول من تعريف فوكو يكون الخطاب أوسع من النص، أي: الإيديولوجيا المحرِّكة له، فيكون عندها المجال السياسي والاقتصادي والعلمي والأدبي والديني والفلسفي، ويسمَّى في هذه الحال الخطاب السياسي، والخطاب الاقتصادي، والخطاب التربوي، وهكذا... ويقول عنه في الوقت نفسه ـ وقوله

(١) أُنظر: د. أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية: ص٤٨٥.

(٢) د. ميجان الرويلي ود. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي ـ إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً: ص١٥٥.

(٣) نورمان فاركلوف، تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي، ترجمة: د. طلال وهبة: ص٢٣٤.

مصداق لهذا التحليل ـ: «**بأنَّه شبكة معقدة من العَلَاقات الاجتماعية والسياسيّة والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب ينطوي على الهيمنة والمخاطر**»[1].

الخطاب الحسيني

وتأسيساً على ما سبق ينظر إلى كلام الإمام الحُسين عليه السلام على أنَّه خطاب؛ بفعل منابعه المعرفية المتعددة من سياسة واقتصاد وفقه وشريعة وأخلاق وتربية روحية للفرد وإنساني موظفاً في غضون ذلك الجزئيات اللغوية لخدمة تلك المجالات، فجمع بين الفكر والنص الثري بالصوت والصرف والنحو والمعجم وعَلَاقاته الدلالية، والبلاغة والسياق، والأبعاد التداولية والحجاجية، وغير ذلك.

وفي سياق الحديث عن حجاجه، يجدر التنويه إلى سبب لجوئه إلى إبداء الحجج، لاسيما في وقت قتاله دفاعاً عن دينه، مع أنَّه يعلم بمصيره المحتوم؛ فالله فوقه، والعدو أمامه، والموت يطلبه كما يعبر هو، ولكنْ حيال ذلك طرح حججه على المتلقي الأبدي، وعلى خاصته؛ بغية إقناعه واحتراماً لرسالته، وعلى أعدائه؛ لأنَّه يفكر فيهم وبمصيرهم الأخروي، فتمنَّى عليهم الاقتناع والتراجع عمَّا هم فيه من موقف معادٍ له، على وفق ما قدَّمه من حجج، وليس عن طريق الإكراه والقمع الذي يؤمنون به. ولجأ إلى حجج متنوعة، منها استعمال السؤال، أو المساءلة من خلال إثارة الضمير فيهم عن طريق الاستفهام التقريري؛ لِما يحمله من شحنة حجاجية في لحظة علم المتلقي بالجواب، فيكون الاستفهام حجة عليه بعد تذكيره بالبديهيات المعروفة؛ ليُذكِي تصورات المخاطَب، ويدعوه لإعادة ترتيب أفكاره، وهذه أهمّ سمة أكّدها ماير *Mayer* من حيث «**أنَّ ماير يشترط في السؤال الحجاجي أنْ يكون**

(١) د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي ـ إضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً: ص١٥٥.

حاملًا لطرافة فكرية يكون بحثُ المخاطب عن دلالاتها مصدرَ متعةٍ له من جهة، وتأييداً منه لمضمون الفرضيات المقدمة من جهة أُخرى»[1]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى «**يجعل المخاطَب في حالة اضطرار إلى الجواب... فهو يجعل المخاطب يجيب في الاتجاه الذي يرسمه السؤال**»[2].

فضلًا عن هاتين الميزتين ـ ميزة الطرافة والعلم بالجواب ـ في حجاجه هنالك ميزة ثالثة هي أنَّه كان خاصّاً بموقف، وهذا انحسر في مساحات واسعة من خطابه في الطف، وقلَّ تقريباً في الباحات الأُخر نحو: الوصايا، والحِكَم، والأحاديث الخاصة به.

ثم آخر ميزات سؤاله الحجاجي أنَّه لم يأت في أدوات الاستفهام المعروفة كلها، بل لم أجد استعمالًا لـ(إيان) مثلاً، ومع ذلك دخول الهمزة على النفي بكثرة شكلت ظاهرة في خطابه.

جاءت السؤالات في أنماط خطابية معينة، وغابت في أُخريات، ومن المستحسن تسجيل ما توارد فيه السؤال الحجاجي على وفق الآتي:

١ـ الخطب: وهي كثيرة في واقعة الطف يوم عاشوراء، ومنها ما جاء في خطبة له أكثر فيها من توبيخ القاتلين، فبعد أنْ حمد الله، قال: «**أمّا بعد فانسبوني، فانظروا من أنا، ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها، وانظروا هل يصلح لكم قتلي وانتهاك حرمتي**»[3].

٢ـ الأدعية: ولا سيَّما في دعاء عرفة، وأدعية الصباح والمساء، يقول في دعاء عرفة بعد كلام طويل: «**وبسريرتي فلا تخزني، وبعملي فلا تبتلني، ونعمك فلا تسلبني، وإلى**

(١) د. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة بحث في بلاغة النقد المعاصر: ص١٣٥.

(٢) البلاغة العربية في ضوء البلاغة الجديدة أو الحِجَاج، بحث ضمن كتاب (الحجاج مفهومه ومجالاته): ج١، ص٤٧.

(٣) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج٤، ص٥٦١. يوسف بن حاتم الشامي، الدرّ النظيم: ص٥٥٢.

غيرك فلا تكلني، إلهي إلى من تكلني؟ إلى قريب فيقطعني؟ أم إلى بعيد فيتجهّمني؟[1] أم إلى المستضعفين لي، وأنت ربي ومليك أمري؟»[2].

٣ـ **الرسائل**: ومنها رسالته إلى معاوية التي بيَّن فيها جرائمه البشعة، قال عليه السلام: **«أما بعد، فقد بلغني كتابك، تذكر أنه قد بلغك عني أمور أنت لي عنها راغب، وأنا لغيرها عندك جدير،... ألستَ القاتل حجر بن عدي أخا كندة، والمصلين العابدين؟»[3].**

٤ـ **الوصية**: ومنها ما ورد في اتخاذ الزهد متاعاً في الدنيا: **«يا بن آدم تفكّر، وقل: أين ملوك الدنيا وأربابها الذين عمروا واحتفروا أنهارها، وغرسوا أشجارها، ومدّنوا مدائنها؟»[4].**

٥ـ **المحاورة**: ومنها محاورته مع عبد الله بن عمر: **«هيهات يا بن عمر! إن القوم لا يتركوني... أما تعلم يا عبد الله! أنّ من هوان هذه الدنيا على الله تعالى أنه أتي برأس يحيى بن زكريا عليه السلام إلى بغية من بغايا بني إسرائيل، والرأس ينطق بالحجة عليهم؟»[5].**

٦ـ **الحديث**: قال في مسيره إلى كربلاء: **«إنَّ هذه الدنيا قد تغيّرت وتنكّرت وأدبر معروفها،... ألا ترون أنَّ الحق لا يُعمَل به، وأن الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله مُحِقّاً، فإنِّي لا أرى الموت إلّا سعادة ولا الحياة مع الظالمين إلّا برماً، إنَّ الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درَّت معائشهم، فإذا محّصوا بالبلاء قلَّ الديَّانون»[6].**

---

(١) اللفظة مشتقة من (جهم)، ومعناه كثير اللحم، ويقال: تجهمت الرجل وجهمته إذا استقبلته بوجه مكفهر، وقيل: هو أن تغلظ له القول. اُنظر: الزمخشري، أساس البلاغة: ج١، ص١٦٠ ـ ١٦١.

(٢) إبراهيم الكفعمي، البلد الأمين والدرع الحصين: ص٢٥٣.

(٣) الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج١، ص٢٥٢.

(٤) الحسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب: ج١، ص٣٠ـ٣١.

(٥) أحمد بن أعثم الكوفي، الفتوح: ج ٥، ص٢٥.

(٦) ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله: ص٢٤٥.

٧ـ **السؤال والجواب**: منه ما جاء في سؤال رجل له: (كيف أصبحت؟)، فقال الإمام عليه السلام: «**أصبحت ولي ربٌّ فوقي، والنار أمامي، والموت يطلبني، والحساب محدق بي، وأنا مرتهن بعملي، لا أجد ما أحب، ولا أدفع ما أكره، والأمور بيد غيري، فإنْ شاء عذبني، وإن شاء عفا عني، فأي فقير أفقر مني؟!**»(١).

المحور الثاني: أدوات السؤال الحجاجي في الخطاب الحُسيني

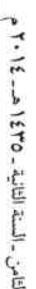
حَمَلَ السؤال قيمة حجاجية في خطاب الإمام الحُسين عليه السلام، وجاء بأدوات الاستفهام المعروفة في مبحث علم المعاني، بشَكليها المتعارف عليهما، وهما: حرفا الاستفهام، وأسماء الاستفهام.

وتكون دراسة الحجاج على وفق خطاطة معينة، وهي تشخيص الأداة، والعَلَاقات الخطابية التي أسهمت في التشكّيلة الخطابية بحسب الموضوع أو النص(اللوغوس).
وما يعنينا هنا البحث عن الشكلين المتعارفين من ادوات الاستفهام: وهما حرفا الاستفهام، والاسم:

١ـ حرفا الاستفهام

أ) الهمزة

مثّلت الهمزة حضوراً واضحاً في الخطاب الحُسيني، وحملت طاقة حجاجية عالية، ولمتلقّين متنوّعين، ومنهم (الله عز وجل)، كما في دعائه عليه السلام: «**سيدي ومولاي، ألمقامع الحديد خلقت أعضائي؟ أم لشُرب الحميم خلقت أمعائي؟ إلهي، لئن طالبتني بذنوبي لأُطالبنّك بكرمك**»(٢).



---

(١) الصدوق، الأمالي: ص٧٠٧.
(٢) الخوارزمي، الموفق بن أحمد المكي، مقتل الحسين عليه السلام: ج١، ص١٥٢. الحمويني، إبراهيم بن محمد، فرائد السمطين: ج٢، ص٢٦٢.

إنّ لحاظ طبيعة مقام المتلقي (الله تعالى) تحدد المتكلم (الحُسين) بنمط خطابي مؤدّب من جانب، وتذللي توسّلي من جانب آخر؛ بغية النيل من كرمه تعالى ولطفه، كأنه يميل بالسؤال الحجاجي نحو التوظيف العاطفي للحجة واستمالة المتلقّي (تعالى) نحو تخليصه من أثقال الحديد، والشراب الحميم الذي يُجهد الأمعاء، وهو على يقين من ذلك لكرمه عزّ وجلّ. هذا في سياق المتلقّي المفرد.

وقد يوجد سؤال حجاجي بالهمزة لمتلقٍ خاص ـ ولعله تكون مجموعة خاصة ـ كإرادة أهل الكوفة في احتجاجه عليهم لِما فعلوه به، فقال ـ بعد أنْ حمد الله وأثنى عليه ـ: «**أما بعد، فانسبوني، فانظروا مَن أنا؟! ثم ارجعوا إلى أنفسكم وعاتبوها، فأُنظروا هل يحلُّ لكم قتلي، وانتهاك حرمتي؟! ألستُ ابن بنت نبيكم**صلى الله عليه وآله**، وابن وصيه وابن عمه؟!... أوَ ليس حمزة سيد الشهداء عم أبي؟! أوَ ليس جعفر الشهيد الطيار ذو الجناحين عمي؟! أو لم يبلغكم قول مستفيض فيكم: إنَّ رسول الله**صلى الله عليه وآله** قال لي ولأخي: هذان سيدا شباب أهل الجنة؟!**»[1].

إن المتلقّي هنا أيضاً فرض عليه طبيعة حجاجية تبلورت في تكرار الأداة الحجاجية (الهمزة) مرات عدة للتكثيف من طاقتها؛ بغية إقناعهم بعدم مقاتلته؛ لكونه يتمتع بشرف الانتساب، الذي بيَّنه بطريقة الإجمال، فقال: «**فأُنظروا مَن أنا؟... فأُنظروا هل يحلُّ لكم قتلي، وانتهاك حرمتي؟**»، ثم فصَّل، وأوضح المجمل بذكر أُمّه أولاً، وأبيه ثانياً، وعمّه ثالثاً، وقول الرسولصلى الله عليه وآله فيه وفي أخيه.

ثم يقدّم حجة أُخرى بعد أنْ يأس منهم، تنسجم هذه الحجة مع طريقة تفكيرهم، وثقافتهم، وهي تهمة الثأر، وسرقة المال، فقال: «**أخبروني أتطلبوني بقتيل منكم قتلته، أو بمال لكم استهلكته، أو بقصاص من جراحة؟**»[2].

---

(١) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: ج٤، ص٣٢٢ـ٣٢٣.

(٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج٤، ص٥٦٢.

وفي خطاب له ينصح أهل الكوفة بعدم خذلانه، والتوجُّه نحو نصرته، وترك نصرة الشذّاذ من أعدائه، فيغيّر من طريقة سؤاله الحجاجية، فيستعمل الهمزة لمرة واحدة بعد توبيخهم، وذمهم: «**تبّاً لكم أيَّتُها الجماعة وترحاً وبؤساً لكم! حين استصرختمونا ولهين، فأصرخناكم موجفين، فشحذتم علينا سيفاً كان في أيدينا، وحمشتم علينا ناراً أضرمناها على عدوكم وعدونا، فأصبحتم إلْباً على أوليائكم، ويداً على أعدائكم... فهلّا لكم الويلات إذ كرهتمونا والسيف مشيم، والجأش طامن، والرأي لم يستحصف... أ فهؤلاء تعضدون، وعنّا تتخاذلون؟!**»[1].

فطرح السؤال عليهم بعد بيان حقيقتهم وتقديم النصيحة إليهم؛ دعوة منه إليهم لمؤازرته، وإثارتهم للتخلّي عن بني أُميّة من خلال الإشارة الازدرائية لهم (**أ هؤلاء**)، والمقارنة بقيمة أهل البيت المسكوت عنها في جملة (**وعنّا تتخاذلون**).

وفي تشكيلة خطابية له عليه السلام يخاطب متلقّياً خاصاً، وهم قادة الجيش الذين كتبوا إليه قبل قدومه، حيث يقول: «**يا شِبْث بن رِبْعي، يا حجَّار بن أبجُر، يا قيس بن الأشعث، ويا يزيد بن الحارث، أ لم تكتبوا إليَّ أنْ قد أينعت الثمار، واخضرّ الجنابُ، وطمّت الجِمام، وإنَّما تقدِم على جند لك مجند، فأقبِل؟**»[2]. هنا يُغيّر استراتيجيته بندائهم بحرف النداء، وذِكْر أسمائهم، ومن ثمَّ الهمزة الحجاجية لتتخذ وظيفة إقناعهم بخيانتهم، وانسحابهم ليس إلَّا، وإنْ جاء النص في سياق مخاطبته أهل الكوفة بعدم مقاتلته.

واستطاع الإمام عليه السلام أنْ ينوِّع استعمال الهمزة، وينوع استعمالها الحجاجي والإقناعي من خطاب الجمع إلى خطاب المفرد، فيخاطب معاوية في رسالة جوابية ردّاً على رسالة أرسلها معاوية له يحذِّره فيها من الخروج عليه، أو مناصرة أهل الكوفة، أو دعوته لتطبيق



---

(١) الطبرسي، الاحتجاج: ج٢، ص٢٤. أُنظر: ابن طاووس، اللهوف في قتلى الطفوف: ص٥٨ - ٥٩.

(٢) محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري: ج٤، ص٣٢٣.

بنود الصلح التي تعهّد بها معاوية[1]. فيقول الإمام الحُسين عليه السلام في خطابه: «**ألستَ القاتل حُجر بن عدي أخا كندة، والمصلين العابدين الذين ينكرون الظلم ويستعظمون البِدَع... ؟! أوَ لستَ قاتل عمرو بن الحمق صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله العبد الصالح، الذي أبلته العبادة، فنحل جسمه وصفرت لونُه؟... أوَ لستَ المدَّعي زياد بن سميَّة المولود على فراش عبيد ثقيف، فزعمت أنَّه ابن أبيك؟... أوَ لستَ صاحب الحضرميين الذين كتب فيهم ابن سُميّة أنّهم كانوا على دين علي عليه السلام؟ فكتب إليه أن اقتل كلّ مَن كان على دين عليّ، فقتلهم ومثلهم؟**»[2].

فالسؤال بالهمزة التي شكّلت سلّماً حجاجيّاً حملت طبيعة هجومية وتقريعية عكس ما جاء في بدء استعمالها مع الله تعالى. فهنا جاء ليقدح في مخيلة معاوية تلك الجرائم التي قام بها تجاه العباد المخلَصين، علَّه يقتلع من نفسه حالة الانبهار بها وبقدرته على محاربة الحُسين والكيد له، لا سيَّما وأنَّه قد هدَّد الحُسين لَمَّا فسّر خطوة الإمام على أنّها عمل عدائي له، فجاءت كلمات الإمام لتحتقره وتفضحه أمام نفسه، وتقنعه بنقضه بنود الصلح، ما سبب قتل هؤلاء «**ولعمري، ما وفيت بشرط. ولقد نقضت عهدك بقتلك هؤلاء النفر الذين قتلتهم بعد الصلح والأيمان والعهود والمواثيق**»[3].

ب) حرف الاستفهام (هل)

استعمل الإمام عليه السلام (هل) في البرهنة على منزلته، وعلى انتمائه للدين الإسلامي الحنيف، وعليه هو يستحق أنْ ينال الخلافة والإمارة على المسلمين، وهذا جزء من استرداد حقه من العصابة الشرّيرة، وكان ذلك في خطبة له قبل أنْ يأتي إلى كربلاء

---

(١) أُنظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي): ج١، ص٢٥٢.

(٢) المصدر السابق: ج١، ص٢٥٢ ـ ٢٥٦.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٢٥٦.

ناشد بها (متلقّياً جماعيّاً)، وهم بنو هاشم رجالاً ونساءً قبل موت معاوية بسنتين في (منى)؛ ليعدّهم إعداداً صالحاً، بعد كلام طويل فاستخدم (هل)؛ لإقناعهم بذلك الحق، وكسْبِ تأييدهم، وولائهم، قال: «**أنشدكم هل تعلمون أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله اشترى موضع مسجده ومنازله، فابتناه ثم ابتنى عشرة منازل تسعة له، وجعل عاشرها في وسطها لأبي، ثم سدَّ كل باب شارع إلى المسجد غير بابه؟**»[1].

وبقي محور الانتساب للأُسرة المقرّبة عند المولى تعالى، وتاريخها الحافل بالمكرمات والاستشهاد في سبيله، بقي محرّكاً أساسيّاً في خطاب الإمام الحُسين عليه السلام، وعوّل عليه بوصفه حجة يحتج بها على المخاطَب، وهم الأعداء يوم عاشوراء في سبيل إقناعهم بالتراجع عن استباحة دمه مستعملاً (**هل**) في هذا الخطاب بصورة مكررة، وكل مرة ترد في سياق بعدها حجة أقوى من حجة، مرتبة على شكل سُلَّم حجاجي؛ طمعاً في التأثير فيهم في خطبة طويلة: «**أنشدكم بالله هل تعرفوني؟ قالوا: نعم، أنت ابن رسول الله صلى الله عليه وآله وسبطه، قال: أنشدكم بالله هل تعلمون أنَّ جدي رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قالوا: نعم. قال: أنشدكم بالله هل تعلمون أنَّ أمي فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وآله؟ قالوا: اللهم نعم. قال: أنشدكم بالله هل تعلمون أنَّ أبي علي بن أبي طالب عليه السلام؟ قالوا: اللهم نعم. قال: أنشدكم بالله هل تعلمون أنَّ جدتي خديجة بنت خويلد أول نساء هذه الأُمّة إسلاماً؟ قالوا: اللهم نعم. قال: أنشدكم بالله هل تعلمون أنَّ سيد الشهداء حمزة عم أبي؟ قالوا: اللهم نعم... قال: فَبِمَ تستحلّون دمي، وأبي الذائد عن الحوض غداً يذود عنه رجالاً، كما يُذاد البعير الصادي عن الماء؟!**»[2].



---

(١) سليم بن قيس الهلالي الكوفي، كتاب سليم بن قيس: ص٣٢١. المجلسي، بحار الأنوار: ج٣٣، ص١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) الصدوق، الأمالي: ص٢٢٢ ـ ٢٢٣.

٢ـ أسماء الاستفهام

امتاز البحث في أدوات الاستفهام بأنَّه ابتعد عن التصورات البلاغية والبحث عن الدلالات المجازية الكامنة وراء أدوات هذا الأُسلوب، وإنَّما تكفَّل بالتفتيش عن القيم الحجاجية لتلك الأدوات بشقّيها الحروف والأسماء، وقد رأينا ذلك في حَرْفَيه، وسنرى هذه المرة في أسماء الاستفهام، بحسب نوع المتلقّي، الذي هو (الله) تعالى، أو الإنسان الكوني، أو الإنسان المفرد.

فجاء المتلقي (الله) في سياق أحد أدعية الإمام عليه السلام باسم الاستفهام (ما) مضافاً إليها اسم الإشارة: (ذا)، ثم كررت، وبعدها الاسم الموصول، وبطريقة العكس والتبديل: «**أنت الذي أشرقت الأنوار في قلوب أوليائك حتى عرفوك ووحّدوك... ماذا وجد مَنْ فقدَك؟! وما الذي فَقَدَ مَنْ وجَدَك؟!**»[1].

ان المحتوى القضوي للنص هو بيان عظمة الخالق تعالى والحثّ على التمسك بها، والانبهار بها، والتعجب ممن يتخلّى عنها، فجاءت هذه الموضوعة مفتاحاً لتوسله عن طريق الاستفهام بـ(ما)[2] عن صفات مَن فقد تلك العظمة، وعن صفات من وجدها وما الذي خسره عند التمسك بها، ليكون له هذا الاستفهام حجة عليه تعالى للتوسل وقَبُول الاعتراف، ومن ثمَّ الاستثابة.

وجاء الاستفهام بـ(مَن) من المتلقي (الله تعالى) في سياق دعاء عرفة الذي تقدم: «**وبسريرتي فلا تُخزني وبعملي فلا تبتلني، ونعمك فلا تسلبني، وإلى غيرك فلا تكلني، إلهي، إلى مَن تكلني؟ إلى قريب فيقطعني؟ أم إلى بعيد فيتجهمني؟ أم إلى المستضعفين لي، وأنت ربي ومليك أمري**».



---

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ج٩٥، ص٢٢٦.

(٢) يجدر الذكر أن من أهمّ وظائف (ما) الاستفهامية هو بيان الوصف للمسؤول عنه، أُنظر: البلاغة العربية أُسسها وعلومها وفنونها: ج١، ص٢٦٤.

فكان السؤال في طور تحديد عجز البشر عموماً عن إدارة شؤونهم؛ لتمتعهم بخصال فضح السريرة، وسلب النعم، وغير ذلك. وهذا السؤال للإقناع بالاعتراف بهذه الصفات له فقط، والطلب منه بعدم تركه والتخلّي عنه؛ لأنَّه يعترف بألّا أحد يسيّر أُموره سواه تعالى، وهي الحجّة نفسها في استعمال اسمي الاستفهام: (متى) و(كيف) في الدعاء نفسه: «**إلهي، ترددي في الآثار يوجب بُعد المزار، فاجمعني عليك بخدمة توصلني إليك، كيف يُستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟! أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون المظهر لك؟! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟! ومتى بعُدتَ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟! عمِيَت عين لا تراك عليها رقيباً**»[1].

أومأ إلى أنّ وجود الإنسان لا يكون إلّا بوجوده تعالى، ويجعل روح التأبيد في وجوده وحفظه له من خلال (متى)، فهو يجعل إقراره بالوجود القاصر للإنسان طرائق تضرّع للاستغفار أو العناية العالية منه تعالى تجاهه، أو تجاه الداعي.

وفي الدعاء نفسه يخاطب المولى بالاعتراف بعجزه، وكشف حقيقته، ويرجو شموله برعايته؛ لأنَّه ليس بإمكان العبد إنكار ما يقوم به، ولا يتسنّى له جحود ذلك في أيِّ حال، وفي أيِّ زمان، وعاور بين أداة الزمان (متى) بالأداة (أنَّى) للمبالغة في عدم توافر الزمان: «**فها أنا ذا بين يديك يا سيدي، خاضعاً ذليلاً حقيراً، لا ذو براءة فأعتذر، ولا ذو قوة فأنتصر، ولا حجّة لي فأحتجّ بها، ولا قائل: لم أجترح ولم أعمل سوءاً. وما عسى الجحود لو جحدت يا مولاي ينفعني؟! وكيف وأنّى ذلك وجوارحي كلها شاهدة عليَّ بما قد عَمِلت؟!**»[2].

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٩٥، ص٢٢٥.

(٢) ابن طاووس، إقبال الأعمال، ج٢، ص٨٣.

وفي اليوم العاشر من المحرم يدعو الله تعالى ويتضرّع إليه بأنْ يرزقه الصبر، والقوة على البلاء والكرب الذي حلَّ فيه في ذلك اليوم المهول ممَّا رآه من جرائم بشعة، مستعملاً الأداة (**كم**)؛ لبيان حجم التوكّل عليه، والضَّعْف عنده، والتسليم إليه في كل المواقف؛ ليكون حجّة قوية في دعمه: «**اللهمّ أنت ثقتي في كلّ كرب، ورجائي في كل شدة، وأنت لي في كل أمر نزل بي ثقة وعدّة، كم من همٍّ يضعف فيه الفؤاد، وتقلّ فيه الحيلة، ويخذل فيه الصديق، ويشمت به العدو أنزلته بك وشكوته إليك**»[1].

والمتلقي (الجمهور) أو (الكوني) سجل حضوره مخاطَباً بالأداة (**أين**) في وصيّة للإمام يعظه فيها بالتفكّر، ويطرح عليه سؤالاً يقود جوابُه إلى الإقناع بعدم بقاءِ ملوك هذه الأرض؛ لذا هذا الأمر مدعاة للتواضع والزهد في الدنيا: «**يا بن آدم، تفكّر، وقل: أين ملوك الدنيا وأربابها الذين عمروا واحتفروا أنهارها، وغرسوا أشجارها، ومدَّنوا مدائنها؟**»[2].

وفي الموضوع نفسه والحجة نفسها يخاطب المتلقّي العام بالأداة (**كيف**): «**يا بن آدم، اذكر مصارع آبائك وأبنائك كيف كانوا وحيث حلّوا؟**»[3].

إلّا أنَّ حضور المتلقي (الجمهور) قليل لو قيس بالمتلقي (المولى تعالى) أو المتلقي الخاص (المفرد) الذي خوطب بأسئلة ذات موضوعات وأدوات متنوعة، منها الأداة (**ما**) في وداع أبي ذر حين نفته السلطة الجائرة، ليقنعه بتفاهة ما منعوه منه من أُمور زائلة ودنيوية، ويقنعه أيضاً بالقيمة العليا لموقفه الذي اتخذه ضدهم؛ ليهدّئ من روعه ويقلل من حجم الألم الذي لحقه، فقال الإمام عليه السلام له: «**يا عمّاه، إنَّ الله تبارك وتعالى قادر أنْ يُغيّر ما قد ترى، إنَّ الله كل يوم هو في شأن، وقد منعك القوم دنياهم، ومنعهتم دينك، فما**

---

(١) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ج٤، ص٥٦١.

(٢) الحسن بن محمد الديلمي، إرشاد القلوب: ج١، ص٢٩ ـ ٣٠.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٣٠.

أغناك عمّا منعوك؟ وأحوجهم إلى ما منعتهم؟ فاسأل الله الصبر، واستعذ به من الجشع والجزع»[1].

وتأتي الأداة (أي) متّخذة على عاتقها إقناع المتلقي الذي سأله حاله: (كيف أصبحت؟)، فأخذ بإقناعه بأنَّه فقير إلى الله تعالى في كل أحواله، وهذا الفقر مصدر قوة له؛ لأنَّه مسدد من الله تعالى: «**أصبحت ولي ربٌّ فوقي، والنار أمامي، والموت يطلبني، والحساب محدق بي، وأنا مرتهن بعملي، لا أجد ما أحبّ، ولا أدفع ما أكره، والأُمور بيد غيري، فإنْ شاء عذبني، وإن شاء عفا عني، فأيُّ فقير أفقر مني؟**»[2].

وأما معاوية فهو الرجل الذي شغل بال الإمام الحُسينعليه السلام، وأخذ حيّزاً من تفكيره، لا سيما في سعيه لأخذ البيعة منه ومن سائر المسلمين لابنه يزيد، فاستخدم الإمامعليه السلام في خطابه الحجاجي طريق الأداة (**كيف**) لتذكي في داخله فعل التراجع عما يقوم به؛ لأنَّ الحكم والخلافة للرسولصلى الله عليه وآله ولذريته انطلاقاً من قوله للمهاجرين: «**لا يعمل عليكم بعد اليوم غيري**»، الوارد في قول الحسينعليه السلام الذي جاء في رواية طويلة عن حادثة يقصّها ابن قتيبة حول اجتماع الحسينعليه السلام وعبد الله بن عباس بمعاوية، فقال الإمام الحسينعليه السلام: «... **فقال**صلى الله عليه وآله: **لا جرم يا معشر المهاجرين، لا يعمل عليكم بعد اليوم غيري، فكيف تحتج بالمنسوخ من فعل الرسول في أوكد الأحكام وأولاها بالمجمع عليه من الصواب؟! أم كيف صاحبت بصاحب تابعاً وحولك مَن يؤمن في صحبته، ويعتمد في دينه وقرابته، وتتخطاهم إلى مسرف مفتون؟**»[3].

وختاماً تجد أنَّ منتوج الإمام الحسينعليه السلام خطاب ديني وسياسي، له أجناس عدة وهي: الرسالة والخطبة والحديث والجواب على سؤال، ومن حيث آليته هو

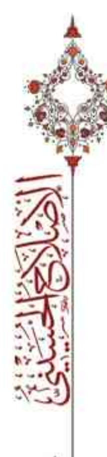


---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٨، ص٢٠٧.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، مَن لا يحضره الفقيه: ج٤، ص٤٠٤.

(٣) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة: ج١، ص٢٠٩.



خطاب حجاجي تعدّد متلقّيه من (كونيّ) وهم: البشرية جمعاء، إلى خاص وهم: أهل الكوفة، وبعض الأفراد نحو: معاوية، أو أحد السائلين، أو أبو ذر الغَفَاري، أو غيرهم، والمتكلم واحد هو الإمام، وقد توافرت عليه خصال الركن الأول من أركان الحجاج وهو الصدق، وهدف الإقناع بعيداً عن السفسطة في موضوعات ذات بعد إسلامي، فيه من القيم الوجودية والتربوية، وبعض القيم التي تحقق ديمومة الفرد تجاه خالقه تعالى، وأوصل تلك القيم عن طريق توظيف تقنيات الحجاج الكثيرة. وما يعنينا منها أدوات السؤال التي أعطاها قيماً حجاجية، مع الارتكاز أحياناً على السلَّم الحجاجي في توارد الأسئلة بحسب طبيعة المتلقي، فإذا كان الله تعالى كان الهدف التذلل، والتوسل، والتضرع طلباً للمغفرة، وإن كان خصماً كان الهدف الإقناع والدعوة نحو سبيل الخير.



د. علي مجيد البديري[1]

مقدمة

مثَّلتْ كربلاء ـ المدينة والواقعة ـ مادّةَ بحثٍ جاذبة للكُتّاب والدارسين من مختلف الأمكنة والأزمنة، وهي قبل ذلك كانت وما تزال موضوعاً إبداعيّاً متجدّداً قابلاً للتوظيف الإبداعي والاستنطاق الفني، لِسِعَة معطيات المكان وما دارت عليه من أحداث تاريخيّة مهمّة، تعددتْ دلالاتُها وامتدّتْ، لتتجاوز زمنها وحدودها الجغرافيّة باتجاه وأُفق إنساني مفتوح.

---

(١) دكتور وأُستاذ مساعد في جامعة البصرة/ كلية الآداب.

ونتيجةً لذلك أُضيفت للمكتبة العربيّة عناوين مهمّة اختصّت بدراسة الأدب المكتوب في كربلاء، أو بنوع من أنواعه وأجناسه، وقد حظي الشّعر بعناية وافرة واهتمامٍ كبيرٍ فاق الأجناس الأدبية الأُخرى، لاعتبارات ومزايا فنيّة اختصّ بها الشّعر، وأُخرى متعلقة بسياقاته الثقافيّة، جعلته قريباً من الواقع والقارئ على حد سواء، فكُتبت بحوثٌ ورسائلُ علميةٌ وأطاريحُ جامعيّة تناولت الإمام الحسين عليه السلام في الشّعر العربي قديمه وحديثه[1]، بالإضافة إلى دراسات ومقالات نقديّة كثيرة تناولت وجهاً من وجوه الطفّ أو حدثاً من أحداثه، أو أثراً من آثاره الكبيرة والكثيرة.

غير أنَّ ما افتقرت إليه المكتبة العربيّة هو الدراسات التي تُعنى بالكشف عن توظيف كربلاء في شعر اللغات والآداب الأُخرى؛ وذلك لما يتطلّبه هذا الأمر من متابعة دقيقة وعدّة بحثيّة فائقة، أهمها إجادة عدد من اللغات الأجنبيّة والاطلاع على ثقافاتها وآدابها. وليس بخافٍ أنّ الحقل البحثي المختص بدراسة ذلك هو (الأدب المقارن) فهو يسعى إلى الكشف عن العلاقات التي بين الأحداث والوقائع المنتمية إلى جماعات مختلفة ومتباعدة غالباً، من أجل استخلاص القواعد والقوانين التي توجِّه هذه الوقائع، وتحقيق معرفةٍ أوسعَ وأدق بطبيعة تشكُّلِها.

ومن هنا؛ نال كتاب (د. حسين مجيب المصري) الموسوم: (كربلاء بين شعراء الشعوب الإسلاميّة، دراسة في الأدب الإسلامي المقارن)، الصادر عن الدار الثقافية

(١) من أمثلة هذه الدراسات الأكاديمية، على سبيل المثال لا الحصر: الإمام الحسين في الشّعر العراقي المعاصر: حاتم عبد حبوب الساعدي، أُطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة / كلية دار العلوم، ١٩٨٤. استدعاء شخصية الحسين بن علي في الشّعر العربي الحديث: إبراهيم محمد عبد الرحمن، أُطروحة دكتوراه، جامعة القاهرة/ كلية دار العلوم، ٢٠٠٤م. مراثي الإمام الحسين عليه السلام في العصر الأُموي، دراسة فنية: مجبل عزيز جاسم، رسالة ماجستير، كلية الآداب ـ جامعة الكوفة، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥ م. شعر رثاء الإمام الحسين عليه السلام في العراق ابتداءً من سنة ١١٠٠ هـ حتى ١٣٥٠ هـ، دراسة فنية: خالد كاظم حميدي الحميداوي، رسالة ماجستير، كلية الآداب/ جامعة الكوفة نيسان ـ ٢٠٠٧م.

للنشر عام ٢٠٠٠م أهمّيّةً كبيرةً في مكتبة الدراسات الأدبيّة المقارنة عامّة، وفي الدراسات المتعلقة بكربلاء خاصّة. فكان الكتاب فريداً في بابه؛ إذ لم يسبقه أحدٌ من الدارسين إلى الكتابة في هذا الموضوع.

وفيما يلي نحاول تسليط الضوء على هذا الكاتب والكتاب، وسنقف ـ إن شاء الله ـ عند الكتاب في بعض فصوله ضمن ثلاثة محاور رئيسيّة:

المحور الأول: مؤلف الكتاب

وُلِد عميد الأدب الإسلامي المقارن (د. حسين مجيب المصري) في مدينة القاهرة عام ١٩١٦م، اتَّسمت مسيرته مع اللغات الأجنبيّة المختلفة بالنشاط الكبير والمتابعة الدؤوبة، فقد أجاد ثماني لغات إجادة تامّة، من خلال انتسابه إلى معهد اللغات الشرقيّة الذي درس فيه اللغات: الأُرديّة، والإيطاليّة، والألمانيّة، والروسيّة، وكان يترجم منها إلى اللغة العربية ما يعجبه من شعر ونثر. ويُعدّ الباحث الإسلامي الأوّل الذي اشتغل في حقل الأدب الإسلامي المقارن، ودعا الباحثين والكتّاب إلى العناية به والتأليف في موضوعاته.

قدّم (د. المصري) للمكتبة العربيّة عشرات المؤلفات والدراسات، مستفيداً في ذلك من ذخيرته المعرفيّة واللغات التي كان يُجيدها ويترجم عنها ويكتب بها أحياناً، فمن مؤلفاته البارزة:

١ـ كتاب (فارسيات وتركيّات) و(من أدب الفرس والترك): يُعدّان باكورة مقارناته ما بين الأدبيَن الفارسي والتركي.

٢ـ كتاب (رمضان في الشّعر العربي والفارسي والتركي).

٣ـ كتاب (سلمان الفارسي بين العرب والفرس والترك)، و(أبو أيُّوب الأنصاري عند العرب والترك).

٤ـ كتاب (المسجد بين شعراء العربيّة والفارسيّة والتركيّة): ودرس فيه أهمّ



مظاهر الفنّ الإسلامي والعمارة الإسلاميّة.

٥ـ كتاب (غزوات الرسول بين شعراء الشعوب الإسلاميّة) و(أثر الفرس في حضارة الإسلام)، وكتاب (في الأدب الشعبي الإسلامي المقارن) وغيرها من الكتب.

وقد نظم الدكتور المصري الشّعر بالعربيّة والتركيّة والفارسيّة والفرنسيّة؛ ومن دواوينه: (شمعة وفراشة)، (وردة وبلبل)، (همسة ونسمة) وغيرها.

انطلق (د. حسين) في عنايته بمقارنة الأدب العربي بالآداب الإسلاميّة الأُخرى من اعتقاده بأنّ الأدب العربي يمثّل رصيداً إبداعيّاً ضخماً يستمدّ منه شعراء الشعوب الإسلاميّة وأُدباؤها كثيراً من المعاني والقيم، ولاحظ من خلال متابعته لهذه الآداب أن هناك تشابهاً واضحاً بين الأدب العربيّ وآداب هذه الشعوب نتيجة التأثر بالإسلام وقِيمه وحضارته وتاريخه.

وظلّ (د. حسين مجيب المصري) معطاءً، لم يتوقف قلمه عن الكتابة حتى وفاته رحمه الله في يوم السَّبت الثامن والعشرين من شوال ١٤٢٥هـ، الموافق الحادي عشر من شهر كانون الأول ٢٠٠٤م.



المحور الثاني: جولة تأمّلية في كتابه

وقفة عامة مع الكتاب

ينبئ عنوان الكتاب بجهدٍ علميّ كبيرٍ بذله المؤلف في التَّحريّ عن النّصوص الشّعريّة المكتوبة حول كربلاء في الآداب الإسلاميّة المختلفة، واختيار المناسب منها وترجمتها إلى اللغة العربية، ومن ثمّ التَّعريف بكتّابها، وتحليل الجوانب الفنيّة الخاصّة بها، وعقد المقارنة الأدبيّة فيما بينها كلّما اقتضت الدراسة ذلك.

وحريّ بعمل كهذا أن تقف خلفه دوافع علميّة كبيرة تؤمّن استمراره واكتماله، فالمساحتان الزمانيّة والمكانيّة للموضوع لهما من السعة ما يفرض على الباحث المتابعة

الدقيقة والدؤوبة، وهو ما توفّر فعلاً في عمل (د. حسين المصري)، فكانت الانطلاقة من رؤية منهجيّة علميّة، ترى أنّ من شأن الدِّراسة المقارنة للظواهر والموضوعات المشتركة بين آداب الأُمم الإسلاميّة أن توسّع آفاق المعرفة بالتراث الإسلامي، وتكمّلها لدى القارئ العربي.

وأنّ اختيار كربلاء موضوعاً للدراسة له ما لا يخفى من الأهمّيّة، فهي ظاهرة تاريخيّة مهمّة في التاريخ الإسلامي، تتجه إلى قلوب المسلمين أجمعين وإلى الإنسانيّة جمعاء في قاصية الشرق والغرب.

ويرى في مصرع الإمام الحسين عليه السلام أنّه يمثّل المواجهة الأزليّة الأبديّة بين الخير والشرّ، والحقّ والباطل، والإيثار والأَثرة، والتَّضحية والانتهازية، وأن ما وقع في كربلاء إنّما يعرض لنا تاريخاً لخلفاء بني أُميّة، وهو تاريخ أصحّ وأدقّ مما قال المؤرخون عنهم. ويُثير هذا الرأي الأخير عدّة أُمور تتعلق بطبيعة علاقة الشّعر بالتاريخ، وحدود التسجيل الشّعري للتاريخ، من غير أن يطغى (التاريخي/ الواقعي) على (الأدبي/ المُتخيل)، غير أنّ الكتاب لا يقف عند مناقشة ذلك، ويستمرّ في بيان أهمّيّة كربلاء موضوعاً ورمزاً شعرياً، فهي مدينة طَبَّقت شهرتها الآفاق على مرّ العصور والدهور، فالمسلم يزورها للعبرة والذكرى، وغير المسلم للنّظر والمشاهدة، وهي اليوم مزار للزوّار من جميع الأجناس، وسوف يدوم ذلك لها ما دام دين الحقّ على وجه الأرض، وما دام في الدنيا عبّاد المبدأ وأنصار الحقّ والعدل، إنّ لها في التاريخ الإسلامي منزلة لا تُسامى؛ لأنّها مدينة إسلامية خالصة، فقد امتزج ترابها بدم الحسين الشّهيد، وهو من دم رسول الله صلى الله عليه وآله.

قام الكتاب[1] على مقدّمة، وفصلين تمهيديين؛ حمل الفصل الأوّل عنوان: (التّشيّع والشّيعة)، اختصّ بتعريف التّشيّع وعرض أُصوله تاريخيّاً، وقد اعتمد المؤلف في ذلك

(١) أُنظر: المصري، د. حسين مجيب، كربلاء بين شعراء الشعوب الإسلاميّة: ص٧ وما بعدها.

على مصادر هي في حقيقتها غير كافية! ولا يمكن الاكتفاء بها علمياً، فلا بدّ ـ كما هو معروف في مناهج البحث العلمي ـ من الرجوع إلى المصادر الرئيسة للتّعريف بالطوائف والمذاهب، واعتماد مصنفات المذهب المراد تعريفه وبيان عقائده، وهو ما لم يفعله المؤلف؛ مما جعل الحقائق ملتبسة عليه! ومن ثمّ جاء التَّعريف بالتّشيّع مشوّهاً وناقصاً، وكان يريد من هذا الفصل التمهيدي أن يصل إلى ما له صلة بموضوع الكتاب الرئيس، وهو كربلاء في الشّعر! فذكر أنّ الشّيعة قاطبة يتفقون في غايتهم، إلّا أنهم يختلفون في وسيلتهم عند إعلانهم عن فرط حزنهم. وربما أرشد ذلك من صنيعهم إلى تخالفهم في التعبير عن شعورهم على وفق سليقتهم وتفاوتهم في اختيار الرمز والمجاز الذي ينطق عن الحقيقة، وهذا يُعتبر خللاً منهجياً منه!

ويتكرّر الخلل المنهجيّ نفسه في الفصل الثاني الذي حمل عنوان: (كربلاء)[1]، وعرض فيه أحداث واقعة الطفّ، فنجد الباحث يعتمد من بين المصادر كتاب (الإمامة والسّياسة) لابن قتيبة، من غير التثبّت من صحّة بعض الروايات التاريخيّة، لدرجة تناقض معطياتها في أكثر من موضع في الفصل، ولا أرغب في مناقشة المؤلف في تفاصيل ذلك، فغاية المقال هو تسليط الضوء على الجديد من النّصوص الشّعرية الإسلاميّة التي تناولت كربلاء موضوعاً ورمزاً. وهو ما يتناوله المؤلف في أربعة أبواب رئيسة.

أبواب وفصول الكتاب

الباب الأوّل: كربلاء في الشّعر العربي[2]



ضمّ هذا الباب فصلين: استهلّ المؤلف في الفصل الأول ـ كربلاء في الشّعر العربي

(١) أُنظر: المصدر السابق: ص٦٢ وما بعدها.

(٢) أُنظر: المصدر السابق: ص١٢٩ وما بعدها.

القديم ـ بعبارة لأبي فرج الأصفهاني من كتابه مقاتل الطالبيّين يقول فيها: «**وقد رثى الحسين بن علي جماعة من متأخري الشّعراء، أستغني عن ذكرهم في هذا الموضع كراهية الإطالة، أمّا مَن تقدّم فما وقع إلينا شيء رُثي به، وكانت الشُّعراء لا تُقدم على ذلك مخافةً من بني أُميّة، وخشيةً منهم**»[1] والذي يُلاحَظ أنّ الكاتب وهو في الافتتاحية يُشير إلى ضياع كثير من هذه النّصوص بفعل القمع السّياسي الأُموي، ثم يختار بعد ذلك البدء بأبيات سليمان بن قتة التيّمي ـ من شعراء القرن الأوّل الهجري ـ في رثاء الحسين عليه السلام والتي يقول فيها:

مـررت عـلى أبيـات آل محـمـد — فلـم أرهـا أمثالهـا يـوم حلّـت

ألم تر أنّ الشمس أضحت مريضة — لفقـد حسـين والبلاد اقشـعرّت

وكانـوا رجـاءً ثم أضحـوا رزيّة — لقد عظمت تلك الرزايا وجلّت

ويذكر المؤلف أنّ شعر الرثاء الحسيني تضمّن بُعداً سياسياً يتعلّق بالثَّورة على فساد الدّولة الأُمويّة، إلى جانب البُعد الديني الذي تجلّى في الصّلة الوثيقة ما بين المؤمن وآل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ويُضاف إلى هذين البُعدين ملمحٌ فنيّ من خصائص فنّ الملحمة أو شعر الحرب، يرجئ المؤلف الحديث عنه إلى الفصول الخاصّة بشعر الشعوب الإسلاميّة، متوقّفاً عند شعر السيّد الحِمْيَري الذي كان يُعدّ من أكثر الشّعراء شعراً في الجاهليّة والإسلام، ويستشهد بأبياته:

أُمرر على جدث الحسين — وقـل لأعظُمـه الزكيّـة

يـا أعظُـماً لا زلـت مـن — وطفـاء سـاكبة رويّـة

فـإذا مـررت بقبــــره — فأطـل بـه وقـف المطيّة

وابـكِ المطهّـر للمطهـ — ر والمـطـهّـرة النـقيّـة

(١) الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين، مقاتل الطالبيين: ص٨١.

كبـكاء مـعـولـة أتــت   يومـاً لواحدهـا المنيّـة

غير أنَّ ما يُؤاخذ عليه عدم اختياره من القصيدة الأبيات التي هي أقرب لما يتحدّث عنه من أبعاد في شعر الرثاء، واكتفى بذكر الأبيات الدالّة على الحزن والألم، وكان الأجدر اختيار قول الشاعر:

قـبرٌ تضمّـن طيّباً   آبـاؤه خـير البريّـــة

آبـاؤه أهـل الرياسـة   والخلافـة والوصيّـــة

والـخـيــر والشـيــم   المهذبـة المطيّبة الرضيّـة

والعن صـدى عمر بن   سـعد والملمّـع بالنقيّـة

شــمر بن جوشن الذي   طاحـت به نفس شـقيّة

جعلـوا ابن بنـت نبيهم   غرضاً كما تُرمى الدريّة

ومن ثمّ يتحدّث عن مذهب السيّد الحميري، ويذكر بعض الآراء في تحديد معتقد الكيّسانية في الإمامة، وانقسامهم بعد وفاة محمد بن الحنفيّة، ثم ينتقل إلى تفسير مفهوم البداء، فيعرض له بشكل مضطرب، يستطرد فيه من غير ضرورة علميّة لذلك، وكان من الممكن أن يكتفي بتعريف بسيط لبعض المفاهيم والإحالة إلى مصادر متخصِّصة في معالجة هذه الموضوعات ومناقشتها.

وينتقل المؤلف بشكل مفاجئ إلى شاعر من التوّابين هو (ابن الأحمر)، ويذكر أبياتٍ له في التألّم والحسرة على عدم نصرة الإمام الحسين عليه السلام.

ثم يُورد أبياتاً للشاعر منصور النمري، متوقّفاً عند ردود فعل هارون الرشيد، منتقلاً إلى قصيدة لأبي دهبل وبعدها قصيدة للشّريف الرضي التي منها:

يـا قتيـلاً قــوّض الـدهـر بـه   عـــمد الديـن وأعـلام الهـدى

قتـلـوه بـعـد علــم منهـم   أنّـه خامـس أصحـاب الـعبـا

كيف لم يستعجل الله لهم بانقلاب الأرض أو رجم السما

حملوا رأساً يصلّون على جده الأكرم طوعاً وأبا

ويتناول بشكل سريع بعض المزايا الفنيّة لهذا النّصّ، مؤشراً خروج الشّريف الرضي فيه عن ما هو متعارف من شروط القافية في كتابة الشّعر، ويرى أنَّ مرثية الرضي هذه جاءت دون مستوى مراثيه الجياد في الإمام الحسين عليه السلام، التي شغلت اثنتي عشرة صفحة من ديوانه، لعدم مراعاته أُصول القافية المتعارف عليها. وهو أمر لا يُقلّل في رأي المؤلف من شاعريّة الرضي، ولا من المضمون الجيّد في هذا النّصّ.

والفصل الثّاني حمل عنوان (كربلاء في الشّعر العربي الحديث) افتتحه بأبيات من قصيدة له تحت عنوان (ذكرى الإمام الحسين) ـ فهو شاعر كما مرَّ بنا، وله عدّة مجاميع شعريّة مطبوعة ـ يقول في قصيدته:

شفق الغروب رأيت فيه دماكا يا مَن مقامك جاوز الأفلاكا

لو أنّ قلبي كان ترساً حامياً من طعنة بالسيف كان حماكا

لو أنّ صدري كان يصلح واقياً من وطئة لحوافر أنجاكا

وبمدمع أجريته في حسرتي غسّلتُ جرحك باسماً ضحّاكاً

ويُورد بعد ذلك (للشيخ الصاوي شعلان، ومحمد زكي الحلواني)، نصيّن يغلب عليهما توثيق أحداث الطفّ ومصرع الإمام، بطريقة تسجيلية، ثم ينتقل إلى المسرح الشّعري، ويذكر مسرحيتي عبد الرحمن الشرقاوي (الحسين ثائراً) و(الحسين شهيداً) ويرى أنّ الكاتب صوّر فيهما الواقعة بالتفصيل الذي ورد في التاريخ، ومنح القارئ فرصة الغوص في أعماق الشخوص بطريقة فنيّة رائعة.

ثمّ ينتقل إلى شعراء العراق، ويذكر في هامش الموضوع أنّه اعتمد في ذلك على

ما أرسله له الأُستاذ (سليمان هادي آل طعمه) من قصائد لشعراء عراقيّين، فيبدأ بقصيدة (السيد مرتضى الوهاب، ومحسن أبو الحب، والشيخ محمد علي كمونه، والسيد حسين المرعشي، ومحمد مهدي الجواهري قصيدته: آمنت بالحسين، وقصيدة للشاعر محمد علي الخفاجي). وكان من الممكن الرجوع إلى دواوين هؤلاء الشّعراء، واختيار النّصوص بشكل تتضح فيه ذائقة المؤلف بشكل أفضل، مضافاً إلى ذلك أنّ هذه المراجعة للدواوين ضرورة منهجية كان يجب على الباحث اعتمادها هنا.

من النّصوص الأُخرى التي اختارها في هذا الفصل قصيدة لمحمد حسن أبو المحاسن، وأُخرى لصدر الدين الحكيم الشهرستاني، وحسين الكربلائي، وسلمان آل طعمه، وقصيدة السيّد رضا الهندي، التي يقول فيها:

صلَّت على جسم الحسين سيوفهم	فغدا لساجدة الظبى محرابا
ومضى لهيفاً لم يجد غير القنا	ظِلّا ولا غير النجيع شرابا
ظمآن ذاب فؤاده من غِلّة	لو مسّت الصخر الأصم لذابا
لهفي لجسمك في الصَّعيد مجرّداً	عريان تكسوه الدماء ثيابا

وأمّا الفصل الثّالث فاختصّ بـ(كربلاء في الشّعر العربي الشعبي)، وهو أمر آخر ينفرد به كتاب (د. حسين المصري)، فهو يتجاهل الإشكاليّات المثارة حول الشّعر الشعبي، ومدى صلاح مادّته للدراسة والبحث، متجاوزاً محدودية مساحة تلقّي هذا الشّعر التي تنحصر عادة في بيئته المحليّة؛ لاعتماده اللهجة الدَّارجة في الكتابة، فيورد نماذج من هذا الشّعر، ويحاول التعليق على بعضها، معتمداً مصدره نفسه، وأعني به ما أرسله له الأُستاذ (آل طعمه) من نصوص، فيورد نصوصاً (لعبد الأمير الشروفي آل طعمه، والحاج عبد الأمير البناء، والسيّد عبد الحميد آل طعمه، وعبد الكريم الكربلائي، وعزيز الجلجاوي، والشيخ كاظم المنظور الكربلائي).

الباب الثّاني: كربلاء في الشِّعر الأُردي

اعتنى الباب الثّاني من الكتاب بـدراسة (كربلاء في الشِّعر الأُردي)[1]، وحمل الفصل الأول منه عنوان: (كربلاء في الشِّعر الأُردي القديم)، ويؤشّر المؤلف على هذا الشعّر تقيَّده بأغراض خاصّة، وابتكار الشُّعراء فيه جديداً في العَروض والمجاز والصِّناعة، غير أنّه يفتقر إلى رصانة الأُسلوب ومتانة السبك وهو أمر يُفسّره الاهتمام بدِقّة اللفظ وكيفية استخدامه؛ إذ كان يُنظر إلى هذا الأمر على أنّه الغاية في البلاغة.

ومن أبرز الشّعراء الأُرديين: (أنيس)، الذي يختار له نصّاً يقول فيه:

جنود الحسين قضوا نحبهم ... ومن كوثر يسَّروا شربهم

وآل النبيّ كابدوا كربهم ... وفي الجو قد آنسوا تربهم

وهو مقطع من قصيدة طويلة يختارها المؤلف من شعر أنيس في رثاء الإمام الحسين عليه السلام وقد ترجمه شعراً على بحر المتقارب، والشاعر الآخر الذي يختاره هو (دبير)، وهو مشهور بكتابة الرثاء في آل البيت عليهم السلام، وكان يفوق أنيس في خياله الخصب الواسع، وميله إلى إيراد الألفاظ ذات الجرس العالي، مكرّساً معظم شعره الذي يبلغ المجلدين في نظم المراثي، ويذهب أحد النقّاد إلى أن دبير يورد القصة ليحقق تأثيراً في نفس المتلقي عبر حشد التشبيهات والاستعارات والبراعة في استعمال اللغة والخيال، ومن قصائده:

سماء وفيها اختلاج شديد ... وأرض بمَن كان فيها تميد

شجاع لهم في القتال ظهر ... كنورٍ وبين الغمام بهر

على نحره يده قد وضع ... لأهل الضلالة صوتاً رفع

وقال أُنظروا واعلموا ما صنع ... فما مثل هذا إلهي بدع

---

(١) أُنظر: المصدر السابق: ص٢٨٤ وما بعدها.

يرى (د. حسين) في هذين الشاعرين أنّهما متكاملان متشابهان، يصوّران الواقع بحياديّة، ويحرصان على عرض ملامح الصورة من غير أن يذكرا انطباعهما، وهو أمر غير متوقَّع من شاعرين جعلا الكتابة في كربلاء مركز اهتمامهما.

أمّا الفصل الثّاني من هذا الباب، فحمل عنوان (كربلاء في الشّعر الأُردي الحديث)، وعرض فيه المؤلف نصوصاً لعدة شعراء منهم؛ (شمس العلماء مولانا محمد حسين آزاد الدهلوي)، الذي يقول:

ومـن جنـة قـدم الأنبيـاء ... لفرط أسـاهم أطالوا البكاء

فـدوى نـواح ودمـع جرى ... وروح النبـي أتت كي ترى

وزهـراء كانـت إلى جنبـه ... وتبكـي وتبكـي علـى مـا به

وظــل علـيّ عـلـيـه ورف ... ونـور النبـي كـبرق خطف

ومن نصّ للشاعر (محمد باقر) يترجم قوله:

ألا حبّـذا دوحة قـد روت ... دموع الحسين وقد أثمرت

وتـمَّ التـلازم بـين النبـي ... وبـين علي فـسرٌّ خفــــي

ثمّ يعرض نصوصاً أُخرى للشاعرين (مولانا حسن رضا خان) و(فيضي أحمد فيضي)، معلّقاً عليها وشارحاً لبعض مضامينها.

الباب الثالث: كربلاء في الشّعر الفارسي

ويتناول الباحث في الباب الثّالث موضوعة (كربلاء في الشّعر الفارسي)[1] عبر فصلين؛ اعتنى الفصل الأوّل بتوظيف كربلاء في الشّعر الفارسي القديم، ويُمهّد للعرض ببيان دور ملوك الدولة الصفويّة في تشجيع الشّعراء الفرس على رثاء أهل

(١) أُنظر: المصدر السابق: ص٣١٣ وما بعدها.

البيت ومدحهم، فقد ذكر عن الشاه (طهماسب) أنّه كان يعدّ الشّعر في غير مراثي أهل البيت تدنيساً للسان.

ومن أعظم الشّعراء الذين كتبوا في رثاء الحسينعليه السلام الشاعر (محتشم كاشاني) وكان يُعدّ شاعر بلاط الشاه طهماسب، كتب منظومة من النمط الفارسي المعروف بترجيع بند؛ وهو عبارة عن منظومة تتألّف من عدّة أقسام تُسمى خانات، وكُلّ قسم أو خانة تضمُّ أبياتاً متّفقة في الروي، يتلوها بيت مستقل يتكرر بعد كل قسم منها.

مأتـم فيـه بـكاء للـورى	**أنبيـاء شـاهدوا ما قـد جرى**
ثـم جـاء الأوليـاء يهرعـون	**لشجيج الرأس كانوا يعولون**
يـا لجمـر مـن قلـوب جمعـوه	**لأخيـه المجتبـى قـد رفعـوه**

يرى المؤلف في شعر كاشاني أنّه يميل إلى تسجيل الواقع التاريخي، عبر سرد قصصي يصوّر المأساة والفجيعة، ويحرص على إشراك القارئ في هذا الجو المفعم بالأسى، وهو لا يتوقف عند هذا، وإنّما يتجاوزه إلى طلب الثأر والإقدام على القصاص من قتلة الإمامعليه السلام، وهو رأي لا يخفى وضوح البُعد السياسي فيه.

ومن الشّعر الفارسي كتاب (روضة الشهداء) (لحسين واعظ الكاشفي) الذي يُعدّ أقدم كتاب ضمّ قصائد رثاء في الإمام الحسينعليه السلام، منها:

آدم محـزون في هـذا البـلا	**فلـك نـوح غرقـت في ابتـلا**
نـار نمرود شـهدتَ يا خليل	**شـعلة فاشـهد بنـار للغليـل**
كان هـذا للحسـين في عـزاء	**ثـم عـمَّ الغـمُّ كُلَّ الأنبيـاء**

ويُنبّه المؤلف القارئ إلى أن الشّعر المجموع في كتاب (روضة الشهداء) ليس من نظم حسين واعظ، فهو مما جمعه وأنشده في مجالس الوعظ والعزاء التي كان يُقيمها أواخر العصر التيّموري في مدينة هراة، ويرى بعض الباحثين والنقّاد أنّ القيمة الفنيّة

العالية لهذا الكتاب دفعت الشاعر التركي (فضولي البغدادي) إلى ترجمته إلى اللغة التركية، مضيفاً إليه بعض النّصوص، ومعدّلاً بعض ما ورد فيها، وقد نقله بعنوان جديد هو (حديقة السعداء).

ويستطرد المؤلف في التَّعريف بالشاعر التركي فضولي البغدادي، في الفصل المخصّص عن الشّعر الفارسي القديم، وكان بإمكانه إرجاء هذا التفصيل إلى الفصل الخاص بالشّعر التركي القديم، وهو خلل منهجي واضح.

وينتقل بعد ذلك إلى الشاعر الفارسي (سنائي) صاحب المنظومة الشهيرة (حديقة الحقيقة)، التي تُعدُّ أطول منظومة فارسية، وأوّل ملحمة صوفية في الأدب الفارسي، ولسنائي شُهرة واسعة في الشّعر الصوفي، ويقال عنه: إنه مهّد بغزلياته لأشهر شعراء الفارسيّة بعده كـ(حافظ الشيرازي).

ومما قاله عن كربلاء في (حديقة الحقيقة):

إنّـه في كربـلا لمـا نـزل	**كان جيش لزياد قد وصل**
عنـه ماء للفـرات قد منع	**قلبه من حسرات قد مزع**

وحمل الفصل الثّاني عنوان: (كربلاء في الشّعر الفارسي الحديث)، وذكر المؤلف في بدايته انطلاقة الشّعراء المحدثين نحو التغيير والتطوير في أساليبهم الشّعرية من حيث المبنى والمعنى، رغبةً منهم في التجديد ومواكبة الحياة في تطوّرها، وقد شاركهم في ذلك الشّعراء التقليديون أيضاً؛ إذ حاولوا بعث روح التجديد في القوالب الشّعرية القديمة، في الكتابة عن كربلاء وشهدائها. ومن الشّعراء المحدثين الشاعر صفي على شاه، الذي كان من شعراء الصوفيّة المشهورين، ومن شعره في كربلاء:

ومـن الخيمة عـادت زينب	**مَلِكَ السـاحة كانت تطلب**
يـا لعطـر فـاح من شـعراته	**مثـل عيسـى كان في حيواته**

من الشّعراء الآخرين (يغمائي) الذي يتميّز شعره بمتانة السبك، وابتكار الأغراض الجديدة، يقول في قصيدة له على لسان زينب عليها السلام:

ظامئ الحلق أتاني أكبري	**أمطري يا عين دمعاً أمطري**
ليت أُمي لم تلدْ منذ الأزل	**وأراك اليوم من تحت الأسل**

ويرى حسين مجيب أنّ الشاعر لم يخرج عن التشبيهات التي درج الشّعراء الأقدمون على إيرادها في أشعارهم، على الرغم من أنّ تزاحم الصور البيانية في مخيلة الشاعر جعلت أبياته متوالية من الصور الفنيّة، حيث تُولَد في كُلّ بيت صورة من صورة سابقة، والشاعر مجدّد مبتكر في ذلك على وفق آراء النقّاد، ثم ينتقل إلى الشاعر (محمود خان) ملك الشّعراء، والشاعر (أديب المالك) والشاعر (قاآني) والشاعر (شهريار) الذي له منظومة طويلة أفردها لذكر ما جرى في كربلاء، تألّفت من ثلاثة وخمسين بيتاً منها:

يا لشهر إنه شهر الغموم	**الهموم حلّقت فوق الهموم**
قف تأمّل جور ذياك الفلك	**زينب ستراً لها ما قد هتك**
أضرموا النيران ظلماً في الخباء	**فنفرن منه هاتيك الظباء**

الباب الرابع: كربلاء في الشّعر التركي

ويخصّص د. المصري الباب الرابع والأخير من الكتاب لـ(كربلاء في الشّعر التركي)[1]، من خلال فصلين، يتناول في الفصل الأوّل: كربلاء في الشّعر التركي القديم، ويبدأ المؤلف فيه بمَن يراه أكثر الشّعراء الأتراك شُهرة، وأوفرهم نصيباً في نظم الرثاء الخاص بالحسين عليه السلام وأهل بيته، وهو الشاعر (فضولي البغدادي)، إلّا أنّه يعود من جديد إلى ذكر الجدال الدائر ما بين النقّاد حول نسبة الشّعر في كتاب (روضة

(١) أُنظر: المصدر السابق: ص٣٨٠ وما بعدها.

السعداء) إلى فضولي، أو أنّه مجرد نقل وترجمة لما ورد من قصائد في كتاب حسين واعظ (روضة الشهداء)، وأنّ الشاعر تصرّف فيه ونقله بأُسلوبه وطريقته. ثم يُورِد أمثلة من هذا الشّعر:

كُلّ مـا في الكـون ما الله خلق	**ناطقـاً كان كـذا من مـا نطق**
كُلّ عقـل كُل ّنفـس وفلـك	**مـن طريـق أينـما كان سـلك**
واجـب حتم عليهـم في دوام	**في الحسـين مأتـم في كُلّ عـام**

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى ذكر بعض الشّعراء الذين كتبوا في كربلاء، معتمداً في ذلك على كتاب (مراثي كربلاء)، معتذراً عن تقديم تعريفٍ بهؤلاء الشّعراء، لعدم وجوده في الكتاب المذكور، فمؤلف هذا الكتاب لم يذكر للشاعر منهم سوى بيتين أو أربعة أبيات من الشّعر، ومنهم الشاعر التركي صافي، وفريدون، والشاعر لامعي، وللأخير شُهرة كبيرة في الشّعر التركي، تُماثل شُهرة الشاعر جامي في الأدب الفارسي القديم، وله منظومة من النمط المعروف بالتركية (بالمثنوي)، أي: ما يُسمّى في العربية بالمزدوج، تحمل عنوان (مقتل الحسين)، ويذكر د. حسين مجيب المصري أنّ لهذه المنظومة ثلاث مخطوطات بمكتبة جامعة القاهرة، لم يتسنَّ له الاطلاع عليها، فاعتمد في ترجمة بعض أبياتها على رسالة ماجستير حول الشاعر حملت عنوان (لامعي شاعراً وناثراً) كتبها الباحث سمير عباس وقدمها لكلية الآداب جامعة عين شمس عام ١٩٨٧، وتُعدّ منظومة لامعي وثيقة تاريخيّة؛ حيث يسرد الشاعر فيها تفصيلات ما وقع على أرض كربلاء، بشكل حرص فيه على مطابقة ما ورد من روايات تاريخية في هذا الشأن، وهو يفتتح منظومته قائلاً:

هـذه الأفـلاك نـاري تحـرق	**ولـــهـا لون الحـداد الأزرق**
إن للإنـس وللجـن بـكاء	**مَن بدا منهم ومَن هُمْ في خفاء**

مـا عسـى يصنـع ليـث وحده	ألـف خنزيـر أرادت صـــدّه

وجاء الفصل الثاني من الباب الرابع بعنوان: كربلاء في الشّعر التركي الحديث، عرض المؤلف فيه نموذجين من الشّعر التركي الحديث:

الأول: للشاعرة التركية (عادلة سلطانة): وهي من أميرات القصر السلطاني، وبنت السلطان محمود الثاني، كتبت شعراً دينياً صوفياً، وكان ذلك انعكاساً لحياتها التي عاشتها بتوجه كبير نحو الله سبحانه وتعالى، ويستنتج المؤلف من ملامح حياتها، ومن خبر نظمها لمراثي في آل البيتعليهم السلام أنها قد كتبت شعراً في كربلاء، وفي رثاء الإمام الحسينعليه السلام، غير أنّه لا يوقفنا على هذا الشّعر؛ لعدم اطلاعه عليه. وهذا مما يُعدّ نقصاً كبيراً في التَّعريف بالشاعرة، ويجعل من ذكرها من دون شعرها في الكتاب أمراً غير ذي جدوى كبيرة للقارئ.

الثاني: هو الشاعر التركي المعاصر (جاهد صدقي طارانجن): الذي له منظومة بعنوان (اتجاه إلى الله) منها:

كُلّ بحـر ليـس فيه غـير ماء	في يـديّ الآن مثقـوب الإناء
لا يمـر اليـوم مـراً كالنسـيم	كربـلاء إن ذكرنـا في القديم
بدواء لست أشفى من جراح	إنّنـي والله مكسـور الجنـاح

المحور الثالث: وقفة مع الكتاب

إنحاز الباحث (د. حسين مجيب المصري) إلى منهجه في التأليف ودراسة التراث الإسلامي، القائم على استقراء النّصوص الشّعرية، وتعريف القارئ بشعرائها، مبيناً المرجعيات التاريخية لهذه النّصوص بالتفصيل كلما اقتضت الدراسة ذلك، مؤشراً ما



يعدّه كشفاً عن تيّارات روحيّة في العالم الإسلامي لم يعرفها القارئ العربي سابقاً. وهو أمر حقّقه الباحث، وكان في غاية الأهمّيّة والفائدة.

لعلّ المسألة الأكثر بروزاً التي يُثيرها منهج الكتاب هي مسألة ترجمة الشّعر ونقله من لغته الأصليّة إلى اللغة الهدف، وما يثار عادة حول هذا الأمر لا يتجاوز ذكر إشكاليات قديمة، ناقشتْها دراسات عديدة سابقة، غير أنّ ما سعت دراسات الترجمة الحديثة إلى مناقشته بشكل علمي دقيق هو دور المترجم وحدود صلاحيته في النقل، ولا شك في أن دخول الذات المترجمة للنّص يُعين المترجم على إجادة عمله، وعلى الاقتراب بشكل كبير من تجربة النّصّ وروحه، غير أنّ هذه العملية لا تسلم من خطورة التماهي الكلي مع النّصّ بشكل تنمحي المسافة فيه بين المترجم والنّصّ.

ومن هنا؛ كان دور الدراسة الترجمية هو قياس مدى حضور (أنا) المترجم في النّصّ وأشكال هذا الحضور وطبيعته[1].

قام د. حسين المصري بترجمة النّصوص الشّعرية إلى اللغة العربيّة وبصورة شعرية، موضحاً أنّ الشّعر يفقد روعته ورواءه إن تُرجِم نثراً، ومنح نفسه مساحة للتحرُّك والتصرّف في النّصّ المنقول، إيماناً منه بأنّ المترجِم هو مَن يقتدر على مراعاة الذوق في النّصّ الذي ينقل عنه، ولا ضير في أن يغيّر الاستعارة أو الكناية أو التشبيه في الأحاسيس وهو يترجم، وأن المترجم الحاذق هو مَن يقتدر على جعل النّقل أروع من الأصل، وأنّ يتصرّف في الترجمة تصرّفاً ضروريّاً، وإلّا لم يحقق من الترجمة ما ينبغي أن يحقق.

في ضوء ذلك قدّم د. المصري نماذج شعرية من الشّعر الأُردي والفارسي والتركي بقالب العروض العربيّة، لاجئاً إلى بحر الرَّمل حيناً وإلى المتقارب حيناً آخر.

---

(١) أُنظر: كاظم جهاد، حصة الغريب، شعرية الترجمة وترجمة الشعر عند العرب: ص١٠٠ـ١٠٤.

لقد مارس المترجمون العرب الترجمة، متوسلين بالترجمة المنظومة أو الموزونة، فسعياً إلى الاستجابة إلى قالب عروضي جامد ومحدد سلفاً، نجد الترجمة المنظومة مجبرة على محاكاة القالب والخضوع لسطوته، فتعمل على إطالة القول الشّعري أو إيجازه، على حساب بُنيته الأصلية، وبما أنّ النُّظُم العروضية لمختلف اللغات هي بالأصل متمايزة، فإنّ الانتقال من أحدها إلى الآخر لا يمكن أن يتمّ دون أن يؤثر تأثيراً مباشراً في طبيعة الانفعال الشّعري وجودة المعنى اللذين تُنتجهما الترجمة[1].

وإذا ما أعدنا قراءة الترجمات التي قدمها د. حسين المصري هنا فإنّنا سنلاحظ بشكل جلي هذه الإعاقات التي ألحقتها الترجمة المنظومة بالشّعر المترجم.

ولا يُقلّل ما نقوله هنا من الجهد الكبير والجديد الذي بذله د. المصري في تأليف هذا الكتاب، ويكفيه فرادة أنّه الكتاب الأوّل في مجاله، وأنّ مؤلفه﵀ قد أتاح لقراء العربيّة فرصة الاطّلاع على آداب أهملتْها الدراساتُ العربية، وشحّتْ مصادرُها في مكتبتها التخصصية.

ومن جانب آخر؛ كان لهذا الكتاب رأيُه في نقل النّصوص الشّعرية من لغاتها الأصلية، وهو رأي موضع احترام وتقدير، يوافقه فيه كثير من المترجمين العرب، ولا تخلو النتيجة أيّاً كانت من جديد يجوس أرضاً جديدة.

(١) المصدر السابق. وأُنظر كذلك: إشكالية الترجمة في الأدب المقارن: د. ياسمين فيدوح، دار صفحات للدراسات والنشر: ص٤٥.

النثر في ثورتي التوابين والمختار الثقفي وتأثره بالنص القرآني

د. هشام الزرفي[1]

المقدمة

تعددت الحركات النهضوية على مرّ العصور والأزمان، وتميّزت كُلّ واحدة عن الأُخرى ـ سلباً أو إيجاباً ـ بمميزات تخصُّها، وتفاوتت هذه الخصائص بلحاظ الزمان والمكان والأشخاص، وكذلك من حيث الأهداف والمبادئ...

وقد امتازت الثَّورات الإسلاميّة العربيّة آنذاك بطريقتها في شحذ الهمم لبلوغ الغاية؛ حيث كانت الخطابة من أهمّ الطرق التي تساهم في النّصر عسكريّاً وإعلاميّاً، مستلهمين ذلك من سليقتهم العربية الصحيحة.

وإذا استلهمت أيُّ ثورة وضعها المعنوي والحركي من منبع الإسلام الحقيقي وهو القران الكريم، فإنَّ ذلك سينعكس على واقعها، وخصوصاً في الخطابيات، ولو أُضيف لهذا الشعور بالمسؤولية والاعتراف بالتقصير والندم على أخطاء الماضي، فإنَّ

---

(١) أُستاذ مساعد دكتور في كلية الشيخ الطوسي الجامعة.

وضعها سيزداد قوّة وإصراراً معنويّاً وخطابيّاً لتغيير المستقبل، وهذا ما حصل لثوار وقادة ثورة التوابين، وكذلك ثورة المختار في الجملة، وقد بانَ كُلّ ذلك على خطاباتهم وتأثرهم بالقران الكريم مع شعورهم بالمسؤولية.

ومحور بحثنا هو دراسة هذه الخطابات وموادّها، وطريقة نثرها، وأساليبها في التعبير، مستعينين ببعض الشواهد على ذلك. لذا سنقسّم البحث على محورين رئيسين بعد ذكر تمهيد للبحث نتعرّف فيه على مفهوم النثر الفني ووظيفته، وسيتناول المحور الأوّل أنماط النثر الفني في ثورة التوابين وثورة المختار الثقفي، ونتحدث في المحور الثّاني عن أثر القران الكريم في ثورة التوابين وحركة المختار الثقفي.

تمهيد: النثر مفهومه ووظيفته

مفهوم النّثر

النّثر في اللغة: مصدر للفعل نثر بمعنى فرّق، ويأتي النّثار بمعنى النّثر، وهو الفتات المتناثرة من المائدة، جاء في القاموس المحيط: «**نثر الشيء نَثَرهُ ويَنثُره نثراً ونثاراً: رماه متفرّقاً كنثره فانتثرَ وتنثّر وتناثر والنّثارة بالضّم والنّثر بالتّحريك ما تناثر منه، أو الأُولى تخصُّ ما ينتثر من المائدة فيؤكل للثّواب**»[1]، ويذكر الزمخشري في أساس البلاغة للفظة (نثر) معنى آخر يدلُّ على كثرة الكلام، يقول: «**رجل نثر: مهذار ومذياع للأسرار**»[2].

وقد دخلت هذه اللفظة البيئة الثقافيّة الأدبيّة بنفس المعنى، أي: الكثير والمتفرق من الكلام، ثم أخذت تقتصر على الكلام الأدبي الذي يرتفع على الكلام العادي في

---

(١) الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط مادة (نثر): ج٢، ص١٣٨.

(٢) الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة مادة (نثر): ج٢، ص٢٤٨.

التّعبير والمعنى[1].

واستخدم النقّاد والأُدباء فيما بعد هذا اللفظ في المفهوم ذاته، فعرّفه الدكتور شوقي ضيف بأنّه: «**الكلام الذي لم يُنظَّم في أوزان وقوافٍ، وهو على ضربين: أمّا الضّرب الأوّل فهو: النثر العادي الذي يُقال في لغة التخاطب، وليست لهذا الضّرب قيمة أدبيَّة إلّا ما يجري فيه أحياناً من أمثال وحِكَم. وأمّا الضَّرب الثاني فهو: النثر الذي يرتفع فيه أصحابه إلى لغة فيها فنّ ومهارة وبلاغة، وهذا الضرب هو الذي يُعْنى النقّاد في اللغات المختلفة ببحثه ودرسه وبيان ما مرَّ به من أحداث وأطوار، وما يمتاز به في كُلّ طور من صفات وخصائص، وهو يتفرّع إلى جدولين كبيرين، هما الخطابة والكتابة الفنيَّة، ويسمّيهما بعض الباحثين باسم النثر الفني**»[2].

وظيفة النثر

يقوم النثر الفني بإداء وظيفتين مهمّتين، هما: اللّذة، والإفادة.

وقد جمع بعض النقَّاد بينهما، وذهب بعضهم إلى التفريق، فيما ذهب فريق ثالث إلى جانب الإفادة وحدها[3].

إنَّ الجمع بين اللّذة والإفادة يُعدُّ الأقرب إلى طبيعة الأدب، ونظرته إلى وظيفة النّثر الفنّي في التراث الأدبي؛ من الخطابة والرّسالة والمقامة التي تدور في إطار نفع المجتمع وخدمته؛ بإسهامها في التّعبير عن جوانبه الاجتماعيّة والدينيّة والسياسيّة والثقافيّة، وإلى جانب هذه الوظيفة فقد وفّت الكتابة بأشكالها المتعدَّدة بالحاجات

---

(١) أُنظر: عباس، عرفة حلمي، شوقي ضيف، نقد النثر النظرية والتطبيق: قراءة في نتاج ابن الأثير النقدي والإبداعي: ص٢١٢.

(٢) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ص١٥.

(٣) أُنظر: عز الدين، إسماعيل، الأدب وفنونه دراسة ونقد: ص٧ وما بعدها. شوقي ضيف، في النقد الأدبي: ص٤٦ وما بعدها.

الجماليّة التي تُحقّق المتعة[1].

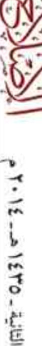
ومن هذه الإبانة الدلاليَّة الموجزة لمفهوم النثر ووظيفته سيمضي البحث لتتبع أنماط النثر الفنّي خطباً ورسائل، وعهوداً ووصايا، بأطوارها ومراحلها منذ العصر الجاهلي إلى ثورة التوابين وإمارة المختار الثقفي؛ لتسليط الضوء على مدى الرُّقي الفنّي الذي وصل إليه النثر في هاتين الحقبتين.

المحور الأول: أنماط النثر الفنِّي في ثورة التوابين وإمارة المختار

كان النثر الفنّي في هاتين الحقبتين ذا قصديّة عالية من ناحية الأُسلوب والأفكار؛ إذ وظّفه الخطباء والمترسّلون من أجل دعوتهم، فكان الخطيب أو المترسّل يستعين بكل قدراته اللّغويّة والأُسلوبيَّة وملكاته البيانيّة والبلاغيَّة من أجل التّأثير في السَّامعين، والأخذ بجوامع قلوبهم، فكان نتاجهم الأدبي يرتقي بحقٍّ إلى النَّمط العالي في الأداء، وهو ضرب يستحق أَنْ يُدرس دراسة أُسلوبيَّة من خلال تحليل وظائف أصواته وأبنيته وتراكيبه؛ لأنَّ وظيفة الأُسلوبية دراسة الاختيارات اللغوية الخاصَّة التي يستعملها المنشئ في النص، والتي يتميز بها من غيره من المنشئين[2]، وفيما يلي نستعرض أنماط النثر في هاتين الثورتين:

النمط الأول: الخطابة

ينبغي أن نتعرّف إلى أدبيات الإسلام إجمالاً ـ قبل بيان خطابة حُقبتي ثورة التوابين وإمارة المختار ـ وطريقة صُنعه للخطابة بعد ما كانت الخطب الجاهلية طاغية، وكيف



---

(١) عباس، عرفة حلمي، شوقي ضيف، نقد النثر النظرية والتطبيق: قراءة في نتاج ابن الأثير النقدي والإبداعي: ص٢١٧.

(٢) أُنظر: الأُسلوبية علم وتاريخ (بحث): ص١٣٣.

أنه قد أزالها، بما فيها خُطب المفاخرات والخصومات، وسجع الكهّان، ليُنذر بتحوُّل مهمّ في فنّ الخطابة الذي أصبح مسايراً للحياة الاجتماعية في عصر صدر الإسلام.

الخطابة في الإسلام

عندما جاء الإسلام أوْلى المسلمون وفي مقدّمتهم الرسول الكريم محمدصلى الله عليه وآله الخطابة عناية خاصة، لما لها من سمات وخصائص تجعلها خير وسيلة من وسائل الدعوة إلى الإسلام؛ لأنها كانت تستوعب أُسلوب المناظرة والمناقشة، والمحاجّة والإقناع، وهذه كلها مهمّة في البيان والإبلاغ.

ولما هاجر الرسول الكريمصلى الله عليه وآله إلى المدينة أصبحت الخطابة من وسائل بيان التشريعات الإلهية، والوعظ والإرشاد وتنظيم حياة المسلمين، وعندها حظيت الخطابة في هذا العصر بالتطوُّر والازدهار مقارنة بحالها في عصر ما قبل الإسلام؛ إذ حدث تغيُّر وتحول في هيكلها وأساليبها ومعانيها.

وقد تلمّس الباحثون الأسباب التي أدّت إلى تطوّر الخطابة وازدهارها في هذا العصر فوجدوها تكمن في عدة أسباب، منها:

* أنَّ الرسولصلى الله عليه وآله «**اتَّخذها بعد الهجرة أداة لإيضاح تعاليم الإسلام ووعظ المسلمين**»[٣].

* وكذلك أصبحت فرضاً مكتوباً في صلاة الجُمَع والعيدين، وفي مواسم الحج «**وبذلك عَرَفَ العرب ضرباً مُنظَّماً من الخطابة الدينيَّة لم يكونوا يعرفونه في الجاهليَّة**»[٤].

* كذلك كان لوجود القرآن الكريم الأثر الكبير الذي أدَّى «**إلى تطوُّر الخطابة**

---

(٣) النص، إحسان، الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ص٢٩ ـ ٣٠.

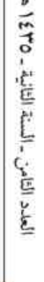
(٤) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ص٥٢.

وارتقائها في العصر الإسلامي وفي العصور التي تَلَتْهُ»[1].

ومن أهمّ تلكم الخصائص اشتمال الخطابة على الوحدة الموضوعية التي كان النثر الجاهلي يفتقر إليها، فكان الخطيب يبدأ خطبته بالتحميد والثناء على الله عزّ وجلّ، والصلاة على رسوله صلى الله عليه وآله[2]، ويعقبها بعبارة (أمّا بعد) ثم ينتقل إلى الغرض من خطبته، ولعلَّ هذه العبارة كانت مستمدَّة من خطب العصر الجاهلي[3]، فيمكن عدّها تقليداً فنيَّاً.

ولقد أثّر القرآن الكريم في أدب صدر الإسلام بصورة عامّة من خُطب ورسائل، لذلك كان المنهل العذب الذي ترتوي الخطابة منه، وعندها اغترف الخطباء من معينه ووشّحوا كلامهم بلآلئ آياته فأخذوا يقتبسونها اقتباساً، ويحاكونها من حيث الأُسلوب والأفكار والمعاني، وهذا بحدّ ذاته تطوّر كبير لم يألف العرب قبل الإسلام مثله؛ لأنَّ الأُسلوبَ القرآني قد امتاز بأجمل طابع، وأحكم صورة، وأروع سمت بما تهيأ له من حِكَم عالية، ومعان سامية، وحسن ارتباط بين المعاني، وعذوبة محببة في الألفاظ، ويكفي فيه أنَّه أُسلوب ربِّ العالمين وخالق الخلق أجمعين، جلّت قدرته[4].

وهكذا أثّر القرآن الكريم في أدب صدر الإسلام بصورة عامة من شعر ونثر، وبذلك فإنَّ كلّ تغيير حدث في الأدب إنّما كان مصدره الأوَّل القرآن الكريم الذي كان وحده مصدر ثقافة المسلمين الدينيّة والعقلية والاجتماعية والأدبية، وهو الذي أحال خشونة الطباع عذوبةً وسلاسةً، وبدّل حُوشيَّة الألسنة سهولة ووضوحاً وبلاغة[5]، كما أنَّه أثَّر في أدب العصور الأُخرى التي تلته.



---

(١) النص، إحسان، الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ص٣٢.

(٢) أُنظر: الزيات، أحمد، تاريخ الأدب العربي: ص١٢٨.

(٣) أُنظر: طليمات، غازي، مختار الأشقر، عرفان، الأدب الجاهلي قضاياه أغراضه أعلامه فنونه: ص٦٨٤.

(٤) الخفاجي، محمد عبد المنعم، الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام: ص٥٨.

(٥) المصدر السابق: ص٤٤.

الخطابة في ثورة التَّوابين وإمارة المختار

ازدهرت الخطابة في العصر الأُموي ازدهاراً واسعاً، وكان وراء هذا الازدهار عدَّة أسباب مختلفة؛ منها السياسي، والديني، والعقلي[1]:

١ـ السبب الديني: حيث شهد العصر تأسيس المدارس الدينيّة في مختلف البلدان الإسلاميّة، ليتعلَّم الناس فيها أُصول دينهم وفروعه، وكان العلماء القائمون عليها كثيراً ما يتحاورون في وجهات نظرهم[2]، ولم تلبث أن تمخَّضت عن ذلك الجدال فرق متعدِّدة ومذاهب مختلفة، «**فكان ذلك باعثاً على ظهور المناظرات، وهي فرعٌ مهمٌ من فروع الخطابة**»[3].

٢ـ وأمَّا السبب العقلي، فمرده إلى عناصر الثقافات الأجنبية التي أخذ العقل العربي ينهل منها منذ هذا العصر؛ ممّا فتق فيه الحجاج والجدل[4].

٣ـ أمَّا السبب الأهم ـ الذي أدى إلى ازدهار الخطابة على نحو ملحوظ ـ وهو السبب السياسي المتمثل بكثرة الأحزاب السياسيّة التي عارضت الدولة الأُموية؛ ممّا أسفر عن توالي الثورات ضد هذه الدولة، فهناك النظرية الحقة التي ترى أن الخلافة حق إلهيّ اختاره الله تعالى لأهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله، وهم الورثة الحقيقيون وفقاً للقرآن والسنّة، وفي مقابل ذلك يرى الحزب الزبيري أنَّ الخلافة تقع في قريش، ويجب أن تكون في أحد أبناء أكبر الصحابة؛ وصاروا يدعون لابن الزبير، في حين ظهرت جماعة أُخرى ترى أنَّ الخلافة حق مطلق لعامة المسلمين، فهي لا تقتصر على فئة دون أُخرى، وهذه الجماعة

(١) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ص٦٣.

(٢) اُنظر: الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين: ج١ ص٢٤٣.

(٣) شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ص٦٥.

(٤) اُنظر: شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ص٦٥ـ٦٦.

هم الخوارج، وظهر غير هذه الجماعات كثيرٌ ممن عارض الأُمويين.

ومن الطبيعي أنْ يكون لكل فرقة من هذه الفرق شعراء أو خطباء يدافعون عن قضيَّتهم، ويدحضون آراء خصومهم، بل «**ليس هناك حزب ولا ثورة ـ كبيرة أو صغيرة ـ إلّا وخطباء كثيرون ينبرون للترويج لهذا الحزب، أو تلك الثورة**»[1].

ومن الواضح أن حُقبتي التوابين والمختار تقع ضمن هذا العصر؛ فإنَّ السبب السياسي الذي ذكرناه هو الذي أدّى إلى ظهور النثر بصورة عامة من خُطب ورسائل، بل إنَّ النثر الفني فيهما هو وليد التحولات السياسيّة التي شهدتها تلكم الحقبتان والعصر الأُموي بصورة عامَّة.

أمَّا ثورة التوابين، فإنَّ البحث قد عرض لأسباب ظهورها، وهي الممارسة القمعية للأُمويين تجاه آل بيت الرسول صلى الله عليه وآله، وإقدامهم على قتل الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته، بصورة وحشيَّة يندى لها جبين التاريخ، فشعرت جماعة بعد مقتله عليه السلام بالندم؛ لأنَّهم كانوا قد دعوه للخروج إليهم ووعدوه المناصرة والبيعة ولم يوفوا بوعودهم، فلاحظ بعضهم أنَّ هناك شبهاً عظيماً بينهم وبين توابي بني إسرائيل؛ فتدبَّروا أمرهم، وأخذوا يهيئون لحركة يتوبون بها، وبدأت حركتهم سريَّة، فجمعوا الأنصار معتمدين بما لهم من قدرة على الإقناع والبيان، حيث كان في زعمائهم الخطيب والشاعر والدَّاعية[2].

وقد تجمّع هؤلاء القوم وألقى كل واحد منهم خطبة خيّم طابع الندم عليها، كما أنّ خُطبهم لم تقتصر على تجمعاتهم، بل كانت موزَّعة على فترات اجتماعهم إلى ساعة استشهادهم، ومن الطبيعي أن يكون للطرف الآخر (النقيض) خُطبٌ أيضاً، فكانت تلك الخطب موزّعة بين التوابين ومناوئيهم وفقاً لتدرجها الزمني وعلى النحو الآتي:



(١) شوقي ضيف، العصر الإسلامي: ص٤١٠.

(٢) خُطب التوابين بعد استشهاد الإمام الحسين عليه السلام، المغزى والأُسلوب (بحث): ص١٣.



الفريق الأول: (التوابون وأنصارُهم) وهم:

١ـ المسيب بن نجبة الفزاري، من رؤوس التوابين، وله خطبتان.

٢ـ رفاعة بن شداد البجلي، من رؤوس التوابين، وله خطبة واحدة.

٣ـ سليمان بن صُرَد الخزاعي، من رؤوس التوابين، وله خمس خُطب.

٤ـ عبد الله بن وال التميمي، من رؤوس التوابين، وله خطبة واحدة.

٥ـ عبد الله بن سعد بن نفيل، من رؤوس التوابين، وله خطبة واحدة.

٦ـ خالد بن سعد بن نفيل، وله خطبة واحدة.

٧ـ عبد الله بن الحنظل الطائي، وله خطبة واحدة

٨ـ سعد بن حذيفة بن اليمان، وله خطبة واحدة.

٩ـ عبيد الله بن عبد الله المري، وله خطبة واحدة.

١٠ـ صخير بن حذيفة بن هلال، وله خطبة واحدة.

الفريق الثاني: (المناوئون) وهم:

١ـ عبد الله بن يزيد، الوالي الزبيري على الكوفة، وله خطبتان.

٢ـ إبراهيم بن محمد بن طلحة، الوالي الزبيري على خراج الكوفة، وله خطبة واحدة.

٣ـ عبد الملك بن مروان، خليفة أُموي في الشام، وله خطبة وحدة.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ الخطب الخاصَّة بالتوابين تتراوح بين الطّول والقصر، بحسب الحاجة والمقام، فقد يطول بعضها لحاجة الخطيب إلى التفصيل والتماس الحجج وضرب الأمثال، حتّى يتمَّ له إقناع الجمهور، وهذا واضح في خطبتي عبيد الله المري، والمسيب بن نجبة الفزاري، وخطبة ابن صُرَد الأُولى[1]، وقد تقصر الخطب كثيراً حتَّى

---

(١) أُنظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص٥٨ـ٦٤.

تكاد تكون رأياً من الآراء يُبديه الخطيب في أمر يعرضه لأصحابه، وهذا كما في خطبة ابن صُرَد الخامسة، أو خطبة عبد الله بن الحنظل الطائي التي لم تتجاوز بضع كلمات[1].

أمّا الخطابة في إمارة المختار الثقفي، فبلغت اثنتين وعشرين خطبة، وهي كذلك موزَّعة بين المختار ومناصريه من جهة، ومناوئيه من جهة أُخرى، كالآتي:

١ـ المختار الثقفي، وله عشر خُطب.

٢ـ عبد الرحمن بن شريح، مناصر، وله ثلاث خُطب.

٣ـ محمد بن الحنفية، وله خطبتان.

٤ـ يزيد بن أنس، وله خطبة واحدة.

٥ـ إبراهيم الأشتر، وله خطبتان.

المناوئون:

١ـ عبد الله بن مطيع، الوالي الزبيري على الكوفة، وله ثلاث خُطب.

٢ـ مصعب بن الزبير، الوالي الزبيري على البصرة، وله خطبة واحدة.

النمط الثاني: الرسائل الفنيّة

لنستوضح كيفية الرسائل الفنيّة التي كانت في زمن الجاهلية، وعصر صدر الإسلام، ومن ثمّ نُعرّج على رسائل أصحاب ثورة التوابين، وكذلك الرسائل الفنيّة للمختار الثقفي آنذاك.



الرَّسائل الفنيّة بين الجاهليَّة وعصر صدر الإسلام

لا توجد بين أيدي الباحثين وثائق صحيحة تدلُّ على أنَّ الجاهليين عرفوا الرَّسائل الأدبية وتداولوها، وهذا لا يعني أنَّهم لم يعرفوا الكتابة، فالكتابة ـ رسماً وخطّاً ـ

(١) أُنظر: المصدر السابق: ص٦٢ـ٦٨.

كانت معروفة لدى العرب قبل الإسلام، وهي لا ترقى إلى ما قبل مائة وخمسين عاماً، فوجودها مقرون بوجود الشعر، إذ إنَّهما جناحان لطائر الكلمة[1].

فالكتابة معروفة آنذاك إلّا أنَّ صعوبة وسائلها جعلتهم لا يعتمدونها في الأغراض الأدبيَّة والنثريَّة والشعريَّة، «**ومن ثمَّ استخدموها فقط في الأغراض السّياسيَّة والتّجاريَّة**»[2]، وكانت رسائلهم «**يغلب فيها الإرسال، وتتَّصف بالإيجاز والوضوح والصدق**»[3].

وإذا ما وصلنا إلى العصر الإسلامي، فإنَّنا نجد أنَّ الرَّسائل قد لقيت حظّاً من الاهتمام من لدُن الرَّسول صلى الله عليه وآله، فقد كان الرَّسول الكريم صلى الله عليه وآله يكاتب الملوك والأُمراء بكثير من الرسائل، ويدعوهم فيها إلى الإسلام الحنيف[4]، وكان كثيراً ما يكتب عهود الأمان والمعاهدات بينه وبين المشركين أو غيرهم من الديانات الأُخرى، وكان صلى الله عليه وآله في معظم هذه الرَّسائل أو العهود لا يعتني بتحبير أو تزويق فنّي، بل كان يؤدي غرضاً سياسيَّاً في صورة موجزة من غير تكلّف أو صنعة[5]، وهي بذلك قد خلت من السَّجع والبديع اللّفظي وكانت «**أقرب إلى لغة المحادثة والتَّخاطب**»[6].

وكذلك الحال في الحقبة التي تلت زمن النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، إذ لم يُطلب في الرسائل التي كتبها الحكّام آنذاك أيّ ضربٍ من ضروب التَّزيين والتَّنميق، فهي كالرَّسائل التي عهدناها في حياة الرَّسول صلى الله عليه وآله، رسائل أدَّت دورها ببساطةٍ ويُسْرٍ على المستوى

---

(١) شلق، علي، مراحل تطور النثر العربي في نماذجه: ج١، ص١٢٠.

(٢) شوقي ضيف، العصر الجاهلي: ص٣٩٨.

(٣) اليازجي، كمال، الأساليب الأدبية في النثر العربي القديم: ص٢٣.

(٤) الشايب، أحمد، الأُسلوب دراسة بلاغية تحليلية لأُصول الأساليب الأدبية: ص١١٣.

(٥) أُنظر: شوقي ضيف، الفن ومذاهبه في النثر العربي: ص٩٧ـ ٩٨.

(٦) المقدسي، أنيس، تطوّر الأساليب النثرية في الأدب العربي: ص٣٦.

اللّغويّ دون صنعةٍ ولا غموض ولا كهانةٍ ولا لبسٍ[1].

الرَّسائل الفنيّة في ثورة التَّوابين وإمارة المختار

تميَّزت الرَّسائل في العصر الأُموي بكثيرٍ من الخصائص الأُسلوبيَّة والسّمات الفنيَّة، وهذه الخصائص والسّمات كانت امتداداً لرسائل عصر صدر الإسلام، فقد توافقت في شكلها العام من حيث البناء ومن حيث بعض الأساليب الفنية[2]، ولكن سمات التَّطور والإنضاج الفنّي ما لبثت أنْ طرأت على كثير من تلك الرَّسائل فيما بعد.

وكانت هناك العديد من العوامل التي أدَّت إلى هذا التَّطور الفنِّي، منها: تشعُّب مواضيع الرَّسائل، وتنوّع أغراضها، وتولّي الكتّاب إنشاء رسائلهم بأُسلوبهم الفصيح، وكان الكتّاب قد حظوا بالمكانة الرفيعة من الحكّام؛ الأمر الذي جعلهم يتنافسون فيما بينهم في الافتنان بأساليب الكتابة.

وكان لأُسلوب القرآن الكريم في نفوس هؤلاء أثره البالغ، حتى أصبح المَعين الذي تنهل منه الرَّسائل كثيراً من معانيها وصورها[3].

كلُّ هذه العوامل أدَّت إلى تطوّر فنّ الرَّسائل في هذا العصر؛ مما جعلها تتميز بعدَّة خصائص أُسلوبيَّة يجب أن نُشير إليها؛ لأنّ هذه الخصائص هي عينها ـ في الغالب ـ خصائص الفنّ التَّرسُّلي في حُقبتي التَّوابين والمختار، ومن هذه الخصائص ما يلي[4]:

١ ـ شيوع استعمال السجع وتعمّده أحياناً، وهذا الملمح مهمٌّ جدَّاً في رسائل هذا العصر؛ لأنَّه يدلُّ على إنضاجها وتطوّرها، وقد اتضح ذلك كثيراً في المكاتبات الفنيّة



---

(١) خليف، مي يوسف، النثر الفني بين صدر الإسلام والعصر الأُموي دراسة تحليلية: ص٣٧.

(٢) أُنظر: غانم، جواد رضا، الرسائل الفنيّة في العصر الإسلامي حتى نهاية العصر الأُموي: ص٣١٢.

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ص٣١٣ ـ ٣١٤.

(٤) أُنظر: المصدر السابق: ص٣١٦ـ٣٢٧.

الرَّسمية وغير الرَّسمية، إذ حرص بعض المترسّلين على تعمّد استعمال حلية السَّجع لما يحقّقه من تنغيم وإيقاع في رسائلهم، وخير من مثّل هذا الجانب المختار بن أبي عبيد؛ لأنَّه تعمّد ذلك في مكاتباته وخُطبه.

٢ـ اتّشاح الرَّسائل بغريب اللّفظ، وهذا من السّمات الأُسلوبيَّة التي تميَّزت بها رسائل هذا العصر، بل هي ظاهرة دلَّت على التّأنّق والإعداد لرسائل العصر الأُموي، وتتمثَّل هذه الميزة الأُسلوبيّة كثيراً في بعض رسائل المختار الثقفي.

٣ـ الإيقاع والتنغيم الموسيقي؛ إذ حرص المنشئون على إظهار عناصر الإيقاع وألوان التَّنغيم الصَّوتي؛ كي يجعلوا نثرهم بالموقع الذي تهشُّ إليه النَّفس، فعمدوا إلى تحقيق هذه الغاية باستعمال صيغ معيَّنه، والجنوح إلى التَّوازن والتَّرادف وغيرها، وهذا واضح في معظم رسائل هاتين الحقبتين، كما في رسالة ابن صُرَد إلى سعد بن حذيفة، ورسالة المختار إلى الأحنف بن قيس[1].

٤ـ الجنوح إلى الإطناب وبسط المعاني وتفريعها، وهذا ما تمثَّل في رسالة سليمان بن صُرَد إلى سعد بن حذيفة بن اليمان.

٥ـ استعمال التَّحميدات في فصول الرَّسائل، ويقصد بالتَّحميدات: إظهار الثَّناء والحمد للهﻷ، وهي ظاهرة فنيَّة متأتّية من العصر الإسلامي، بل سمة واضحة في جميع الرَّسائل التي احتوتها هاتان الحقبتان، وهكذا تكون الرَّسائل التي وصلت إلينا من هاتين الحقبتين غير مختلفة في طابعها عن خصائص الرَّسائل في العصر الأُموي؛ فالرَّسائل التي وصلت إلينا من حُقبة التَّوابين خمس رسائل، وهي على النحو الآتي:

---

(١) الأحنف بن قيس بن معاوية بن حصين، أبو بحر التميمي، كان سيداً مطاعاً، أسلم في حياة النبيﷺ، حدَّث عن الإمام عليعليه السلام وأبي ذر الغفاري والعباس وغيرهم، توفّي سنة ٧٦هـ في إمرة مصعب بن الزبير على العراق. للمزيد اُنظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء: ج١، ص١٠٣٨ـ١٠٤١.

أ) سليمان بن صرد الخزاعي، رسالتان.

ب) سعد بن حذيفة اليمان، رسالة واحدة.

ج) المثنى بن مخزبة العبدي، رسالة واحدة.

د) عبد الله بن يزيد، رسالة واحدة.

أما حُقبة المختار الثقفي، فقد أُثِر عنها ثماني عشرة رسالة، بحسب ما روتها كتب التاريخ، وكانت هذه الرَّسائل موزَّعة بين المختار ومناصريه ومناوئيه، وهذه الرَّسائل قد توزَّعت بحسب تدرَّجها الزَّمني على النحو الآتي:

أ) المختار بن أبي عبيد الثقفي، اثنتا عشرة رسالة.

ب) محمد بن الحنفية، ثلاث رسائل.

ج) عبد الرحمن بن سعيد بن قيس[1]، رسالة واحدة.

د) عبد الله بن الزبير، رسالة واحدة.

هـ) عبد الله بن عمر، رسالة واحدة.

وقد تفاوتت هذه الرَّسائل كذلك من حيث الطّول والقصر، فقد تكون الرّسالة قصيرة جدَّاً كما في رسالة المختار إلى عبد الله بن عمر[2]، ورسالة الأخير إلى عبد الله بن يزيد وإبراهيم بن طلحة[3]، وكذلك رسالة عبد الرحمن بن سعيد إلى المختار وردّ المختار عليه[4].

---

(١) وهو عبد الرحمن بن سعيد بن قيس، أحد عمّال المختار على الموصل، قام بمساندة جيش المختار الذي بعثه بقيادة يزيد بن أنس لقتال جيش عبيد الله بن زياد. للمزيد أُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٦، ص٣٩.

(٢) أُنظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص١٢٢.

(٣) أُنظر: المصدر السابق.

(٤) أُنظر: المصدر السابق: ص١٢٧.

وقد تقتصر هذه الرَّسائل حتَّى تتحوَّل إلى إشارة خاطفة، أو رأي من الآراء، أو توجيه يوجهه المرسل، كما في رسالة المختار إلى عبد الرحمن بن سعيد التي لم تتجاوز بعضاً من الكلمات[1]. ولعلَّ السبب يعود إلى الظروف المحيطة بكلٍّ من المرسل والمرسل إليه.

النمط الثالث: العهود والوصايا في ثورة التوابين وإمارة المختار

تُعرف العهود بأنَّها: «**تكاليف تجيء في صَفِّ المبايعات، ومرابط المواثيق، يُقصد بها ضمان القول بالاتفاق، والتَّعاون، والنّصرة، أو التَّهادُن**»[2].

ولقد وُجِدَت العهود في العصر الجاهلي على شكل نوع من التَّحالف بين القبائل[3]، لكن لقلَّة الكتابة والتَّدوين كان أكثرها يبقى عالقاً في ذاكرة الأطراف المتعاقدة، ودخلت مرحلة التدوين حينما جاء الإسلام؛ لأنَّ الرَّسول صلى الله عليه وآله أقام دولة مستقرَّة كَثُر فيها التَّدوين، وأصبحت الحياة تتطلَّب ذلك[4].

ثم استمرَّت كتابة العهود في العصر الأُموي ـ عصر التَّوابين وإمارة المختار الثقفي ـ ولم تخرج عما كانت عليه في عصر قبل الإسلام أو الإسلامي، ولقد وصل إلينا من هذه العهود الدُّعاء الذي ردَّدته جماعات التَّوابين يوم الوقوف على قبر الإمام الحسين عليه السلام قبل مواجهة العدوّ، فكان ذلك كالعهد قَطَعَه التّوابون على أنفسهم، يُشْهِدُون الله فيه على أنّهم خرجوا ثأراً للحسين عليه السلام، وتوبة من عظيم جرمهم[5].

---

(١) أُنظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص١٢٨.

(٢) شلق، علي، مراحل تطوّر النثر العربي في نماذجه: ج١، ص١٨٩.

(٣) أُنظر: علي حب الله، المقدمة في نقد النثر العربي مشروع رؤية جديدة في تقنيات البحث والكتابة: ص٦٠.

(٤) أُنظر: شلق، علي، مراحل تطوّر النثر العربي في نماذجه: ج١، ص١٨٩.

(٥) عربي، محسن، أثر حركة التوابين في الأدب، خُطب زعمائها ورسائلهم (بحث): ص٢٦٨. وأُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٥، ص٥٨٩.

ومنه الكلام الذي ردَّده المختار الثقفي على قبر الإمام الحسين عليه السلام، وهو أيضاً كالعهد الذي قطعه متوعّداً بالثأر لدمه عليه السلام[1]، ويتميز هذان العهدان بكونهما قد جاءا شفاهاً، يضمِّن القائلان قولهما بالنُّصرة للإمام الحسين عليه السلام، والأخذ بثأره من قاتليه، يرافق ذلك الشّعور بالنَّدم على قتله، والتباكي المثير للأشجان، والاستشعار بعدم جدوى الحياة، والاستعداد للشَّهادة.

أمَّا العهد الذي قطعه المختار بالأمان لعمر بن سعد بن أبي وقاص فقد جاء مكتوباً، ولم يخرج هذا العهد عن كُتب العهد المعروفة في الإسلام[2].

أمَّا الوصايا، فأغلبها جاء في هاتين الحقبتين ضمن الخطب والرَّسائل، وفيها يبدو الخطيب أو المترسّل، موصياً واعظاً، وهذا يشابه ما كانت عليه بعض خُطب الرسول الكريم صلى الله عليه وآله، كخطبته في حُجَّة الوداع، حيث اشتملت على مجموعة من الوصايا، ومن هذه الخطب والرَّسائل التي جاءت مفعمة بالوصايا هي بعض خُطب سليمان بن صُرَد، ورسالة عبد الله بن يزيد إلى ابن صُرَد، وخطبة يزيد بن أنس في أصحابه، وخطبة إبراهيم بن الأشتر[3].

ولقد أُثِرت أربع وصايا خالصة، أي: لم تقع ضمن خطبة أو رسالة وهي: وصيّتان للمختار إلى إبراهيم الأشتر[4]، ووصيَّة المختار إلى يزيد بن أنس[5]، ووصيَّة ليزيد بن أنس لأصحابه[6].

---

(١) أُنظر: الخوارزمي، الموفق بن أحمد، مقتل الحسين للخوارزمي: ج٢، ص١٨٧.

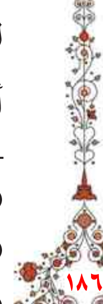
(٢) أُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٦، ص٦٠-٦١.

(٣) أُنظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص٦٠-٦١. وص١١٨-١١٩.

(٤) أُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٦، ص٢١-٨٢.

(٥) أُنظر: المصدر السابق: ج٦، ص٤٠.

(٦) أُنظر: المصدر السابق: ج٦، ص٤١.



المحور الثاني: أثر القرآن الكريم في نثر التوابين والمختار الثقفي

يُعدُّ القرآن الكريم المورد العذب الذي ينهل منه الأُدباء والكتّاب والشعراء، بل مصدر ثقافة المسلمين الدينيَّة والعقليَّة والاجتماعيَّة والأدبيَّة؛ ذلك لأنَّه «**أحال خشونة الطّباع عذوبةً وسلاسةً، وبدَّل حوشيَّة الألسنة سهولةً ووضوحاً وبلاغةً، وأورث العرب دقَّة في التَّفكير، وقوَّة في التَّعبير، وجمالاً في التَّصوير، ورقَّة في الأُسلوب، وروعة في الحجَّة**»[1].

ومنذ أن نزل في أُمَّة العرب بهرهم بيانه وأُسلوبه، وأَخذ بألبابهم بحسن وقع جرسه، وأسرَّ نفوسهم بجمال لفظه وبراعة صوره وروعة أدائه، ثم كان شغف العلماء والمفكرين كشف السّر الذي يحمله إعجازه، فأينعت الآراء والأفكار.

وأفضل مَن وصف هذا الكتاب العظيم ـ سيد البلغاء وربيب مدرسة القرآن والنبوة ـ أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ وصفه في خطبة له بقوله: «**ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحه، وسراجاً لا يخبو توقّده، وبحراً لا يُدرَك قعره، ومنهاجاً لا يضلُّ نهجه، وشعاعاً لا يظلم ضوؤه، وفرقاناً لا يخمد برهانه... جعله الله ريَّاً لعطش العلماء، وربيعاً لقلوب الفقهاء... وبرهاناً لمن تكلَّم به، وشاهداً لمن خاصم به، وفلجاً لمن حاجّ به... وعلماً لمن وعى، وحديثاً لمن روى، وحكماً لمن قضى**»[2].

فمنذ أن نزل القرآن الكريم على قلب الرسول الأمين محمد صلى الله عليه وآله كان له الأثر البالغ في النَّثر العربي، إذ أصبح معيناً للأُدباء ينهلون ويقتبسون منه، ويسعون إلى محاكاة أُسلوبه. فأصبح أثره في النثر أبرز منه في الشعر[3].

(١) الخفاجي، محمد عبد المنعم، الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام: ص٤٤.

(٢) نهج البلاغة (شرح محمد عبده): ص٣٧٧ـ٣٧٨.

(٣) النص، إحسان، الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ص٤١.

وأيضاً كان أثره واضحاً في خُطب ورسائل العصر الأُموي، سواء من حيث الأُسلوب والصّياغة، أو من حيث الأفكار والمعاني؛ وذلك لكثرة الأحزاب السّياسيَّة واختلاف اتجاهاتها، وادّعاء كلّ فرقة أنَّ هدفها نصرة الدين، وإعلاء كلمته؛ لذا كانت الخطب والرَّسائل وغيرها من الفنون النّثريَّة مزدحمة بالأفكار الإسلاميَّة، والمعاني القرآنيَّة في هذا العصر[١]. ومن هنا استحوذ هذا الكتاب السَّماوي على أداء الخطباء والمترسّلين.

وقد ذكر الجاحظ: أنَّ الخطباء «**كانوا يستحسنون أن يكون في الخطب يوم الحفل، وفي الكلام يوم الجُمع آيٌ من القرآن؛ فإنَّ ذلك ممّا يورث الكلام البهاء والوقار والرّقَّة، وسلس الموقع**»[٢]، وذكر أنَّ الخطبة التي تخلو من آيات القرآن قد سمّيت بالشّوهاء[٣].

أما الرَّسائل، فلم تكن أقلّ شأناً آنذاك من الخطب في تأثرها بالقرآن الكريم واحتذاء أُسلوبه، وترسُّم معانيه، فقد برع المترسّلون في مكاتباتهم بالنّصوص القرآنيَّة، تأكيداً لما يسوقه الكاتب من آراء أو تقوية لحجَّةٍ ما[٤]، وكانت هذه السّمة الأُسلوبيَّة في فنّ التّرسُّل هي امتداد لما عهده فنّ التَّرسُّل في عصر صدر الإسلام والمرحلة اللاحقة؛ إذ إنَّ الكُتّاب قد تأثَّروا بالقرآن الكريم وترك كتاب الله آثاراً واضحة في توجهات بلاغة العربي وفصاحته، فكان الاقتباس من آي الذكر الحكيم وكان الصدور عن الحسّ الديني العام، وكان التأثّر الواضح ببلاغته في تجنّب الغريب الوحشي مع الحرص على وضوح المقصد والإقناع[٥].



---

(١) أُنظر: المصدر السابق: ص٤٢.

(٢) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين: ج١، ص١١٨.

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ج٢، ص٦.

(٤) أُنظر: غانم جواد رضا، الرسائل الفنيّة في العصر الإسلامي إلى نهاية العصر الأُموي: ص٣١٥.

(٥) خليف، مي يوسف، النثر الفني بين صدر الإسلام والعصر الأُموي دراسة تحليلية: ص٦٥ـ٦٦.

وعموماً، فقد كان تأثير القرآن الكريم متبلوراً في طرائق المترسّلين؛ إذ كان هذا واضحاً في رسائل أصحاب المذاهب ورؤساء النِّحل الدّينيَّة، حتى أضحى القرآن الكريم مَعيناً تنهل منه الرَّسائل كثيراً من معانيها، وتستمد من فيضه ذلك العطاء الخصْب[1].

وكان العامل السّياسي المتمثّل بكثرة الأحزاب السّياسيَّة من العوامل المهمَّة في كثرة التّراسلات الفنيَّة، وإنَّ هذه الأحزاب السّياسيَّة قد ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالدّين؛ ذلك أنَّ كلّ حزب يدّعي أنَّه ناصرٌ له، فكان تأثير القرآن عندها واضحاً في تلك الرَّسائل، كما كان هذا واضحاً في الخطب.

وإذا كانت ثورة التوابين وإمارة المختار الثّقفي إنَّما قامتا على اعتبار سياسي عقائدي، فإنَّ غايتهما الأُولى والأخيرة هي التَّمسُّك بقيم القرآن والسنَّة النبويَّة، وإرجاع الحق إلى أهله الشَّرعيين.

ومن هذا المنطلق؛ كان القرآن الكريم هو المصدر الأوَّل من مصادر نثر هاتين الحقبتين، فأخذ الخطباء والمترسّلون فيهما يقتبسون من آياته، ويحتذون أُسلوبه، تأييداً لفكرة، أو دحضاً لرأي، أو تزييناً وتنميقاً لأُسلوب، وسوف نعرض هنا بعض أنماط التأثير القرآني في خُطب ورسائل هاتين الحقبتين، آخذين مصداق أصحاب ثورتي التوابين وإمارة المختار الثقفي، فنقول:

أولاً: الاقتباس القرآني

الاقتباس في الّلغة مأخوذ من القبس، وهو: «شعلة من نار تقتبسها مِن مُعْظَم، واقتباسها الأخذ منها. وقوله تعالى: ﴿بِشِهَابٍ قَبَسٍ﴾[2]... وفي حديث عليّ رضوان الله عليه: حتى أُورِي قبساً لِقابسٍ، أي: أُظهر نوراً من الحق لطالبه... واقتبست منه

(١) أُنظر: غانم جواد رضا، الرسائل الفنيّة في العصر الإسلامي إلى نهاية العصر الأُموي: ص٣١٤.

(٢) النمل: آية ٧.

علماً أيضاً، أي: استفدْتُه»[١].

وفي الاصطلاح، فقد عرَّفه القلقشندي(ت ٨٢١هـ): «**هو أن يُضمَّن الكلام شيئاً من القرآن، ولا ينبَّه عليه**»[٢]، ويجب أنْ لا يذكر فيه: قال الله. أو نحوه، فإنَّ ذلك حينئذ لا يكون اقتباساً[٣]، وقد خُصَّ الاقتباس (بالقرآن الكريم) تميُّزاً له عن سائر الكلام[٤].

والاقتباس من التَّعابير الجاهزة التي يستعملها النَّاثر داخل التركيب، وهي تؤدّي سمة جماليَّة ومعنويَّة داخل الأُسلوب، فهي من النَّاحية الجماليَّة تُضفي على الصُّورة ألواناً، ومن الناحية المعنوية تُضفي على الدَّلالة عمقاً وتأصيلاً[٥].

وقد ورد الاقتباس بكثرة في خطب ورسائل الحقبتين؛ حتَّى أصبح ميزةً أُسلوبيَّة فنيَّة تشترك فيها معظم تلكم الخطب والرَّسائل، وفيما يلي ننقل بعض الخطب والرسائل الخاصة بكل حركة ـ التوابون وما يتعلق بإمارة المختار ـ التي فيها اقتباس قرآني، فنقول:

١ـ خُطب ورسائل ثورة التوابين

فأما ما يتعلق بالخطب، فمن قبيل ما جاء في خطبة سليمان بن صُرَد بقوله: «**أُثْني على الله خَيْراً، وأَحمد آلاءَه وبلاءَهَ، وأشهدُ أنْ لا إله إلّا الله، وأنّ مُحمّداً رسولُه، أمَّا بعدُ، فإنّي والله لخائفٌ إلّا يكون آخِرُنا إلى هذا الدَّهر الذي نَكِدَت فيه المَعيشة، وَعَظُمَت فيه الرَّزية، وشَمِلَ فيه الجَورُ أُولي الفضل مِن هذه الشيعة... ولا ترجعوا إلى الحلائل**



---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب مادة (قبس): ج١١، ص١١.

(٢) أبو العباس القلقشندي، أحمد، صبح الأعشى في صناعة الإنشا: ج١، ص٢٣٧.

(٣) أُنظر: ابن معصوم المدني، علي صدر الدين، أنوار الربيع في أنواع البديع: ج٢، ص٢١٧.

(٤) أُنظر: المصدر السابق: ج٢، ص٢٢٢.

(٥) انظر: الدسوقي، محمد، البنية اللغوية في النص الشعري درس تطبيقي في ضوء علم الأُسلوب: ص١٦١.

والأبناء حتَّى يرضى الله... كونوا كالأُولى مِن بني إسرائيلَ؛ إذْ قال لهم نبيّهم: ﴿إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ﴾، فما فَعلَ القوم؟ جَثَوا على الرُّكب ـ والله ـ ومدُّوا الأعناق، ورَضُوا بالقضاء حتَّى حين عَلِمُوا أنَّه لا يُنجِيهم مِن عظيمِ الذَّنب إلّا الصَّبرَ على القتل، فكيفَ بِكُم لو قدْ دُعيتُم إلى مِثلِ ما دُعِيَ القوم إليه؟! اشحَذوا السّيوف، وركّبوا الأسنَّة، ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ﴾»[1].

لقد احتوت هذه الخطبة على اقتباسين قرآنيين، وهما:

أ) الاقتباس الأول الآية من سورة البقرة، من قولهﷻ: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾[2]؛ إذ أراد الخطيب أن يستثمر من قصَّة النبيّ موسىعليه السلام مع قومه، فكان غرضه أن يُشبّه قومه ونفسه بأصحاب موسىعليه السلام؛ ومن هنا سمّوا أنفسهم بالتوابين؛ لأنَّهم تابوا من عظيم جرمهم، حينما دعوا الحسينعليه السلام ولم ينصروه.

ب) الاقتباس الثَّاني من سورة الأنفال من قولهﷻ: ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾[3]. وأراد بهذا الاقتباس أيضاً أن يشحذ الهمم قبل شحذ السيوف وتركيب الأسنة، لعلمه بتأثير الأُسلوب القرآني، فهو أقوى وأعمق في النفوس،

---

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٥، ص٥٤٥. وأُنظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خُطب العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص٦٠ـ٦١.

(٢) البقرة: آية٥٤.

(٣) الأنفال: آية٦٠.

كيف لا؟! وقد «**بهر العرب رونقه، وخلب ألبابهم جرسه ووقعه، وملك نفوسهم ما فيه من جمال اللفظ، وبراعة الصورة وسموّ البيان وروعة الأداء**»[١].

إنَّ هذا الأداء البديعي في اقتباس الآيات الكريمة ـ والمهارة في إحكام وضعها موضعاً ملائماً في الكلام ـ لهو دليلٌ واضحٌ على مَلَكَة الخطيب وإلمامه بمضامين القرآن، حتَّى نجدها قد ملأت قلبه، وانسابت على لسانه انسياباً.

وأما ما يتعلق بالرسائل، فقد جاء كذلك في رسائل سليمان بن صُرَد، من قبيل ما جاء في رسالته التي بعث بها إلى سعد بن حذيفة بن اليمان، والتي جاء فيها: «**إنَّ أولياءَ الله مِنْ إخوانِكُم وشيعةِ آل نبيّكم، نظروا لأنفسِهِم فيما ابتُلوا به مِن أمر ابن بِنتِ نَبيّهم.... وبعينِ الله ما يَعْمَلون، وإلى الله ما يَرْجعُون،** ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾»[٢].

فالمهارة الفائقة للخطيب تكمن في وضع الآية ﴿وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ أَيَّ مُنقَلَبٖ يَنقَلِبُونَ﴾[٣]، مع ما سبقها من كلام له فواصل مماثلة لفاصلة الآية المنتهية (بالواو والنّون)، وذلك كي يحقِّق الانسجام الصَّوتي بين العبارات، حتَّى تنساب متتابعة، من دون تعقيد أو تلكّؤ.

ويمكن تفسير كثرة الاقتباسات وتأثّر المنشئ وشغفه بأُسلوب القرآن الكريم بأنَّه كان صحابيًّا[٤]، وهذا ينمُّ عن استيعابه وتذوّقه للنَّص القرآني، فإذا ما أراد شيئاً من القرآن لم يتكلّفه، بل يأتيه متّى ما أراده.



---

(١) الخفاجي، محمد عبد المنعم، الحياة الأدبية في عصر صدر الإسلام: ص٥٤.

(٢) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٥، ص٥٥٦.

(٣) الشعراء: آية ٢٢٧.

(٤) أُنظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام: ج٣، ص١٢٧.

٢ـ خُطب حركة المختار الثقفي

ومن الاقتباس القرآني أيضاً ما في خطبة محمد بن الحنفية، حين قدِمَ عليه عبد الرَّحمن بن شريح يسأله عن صدق دعوة المختار الثقفي، فجاء في الخطبة: «**فأمّا ما ذكرتُم ممّا خَصصنا الله بهِ مِنْ فَضلٍ، فإنَّ الله يؤتيهِ مَنْ يشاء والله ذو الفضلِ العَظيم، فلله الحَمدُ، وأمّا ما ذكرتُم مِنْ مصيبتنا بحُسينٍ، فإنَّ ذلك كانَ في الذّكرِ الحكيم، وهيَ ملحمةٌ كُتِبَتْ عليه، وكرامةٌ أهْداها الله لهُ، رَفَعَ بها كان مِنها درجاتِ قومٍ عندهُ، ووَضَع بها آخرين، وكان أمرُ الله مفعولاً، وكانَ أمرُ الله قَدَرَاً مَقْدُوراً...** »[1]. فنجد أنَّ الاقتباس القرآني قد وقع مرَّتين، الأوَّل قوله: «**فإنَّ الله يؤتيه مَن يشاء والله ذو الفضل العظيم**»، وهو مأخوذ من قولهﷻ: ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ﴾[2].

وأمّا الاقتباس الثاني نجده في قوله: «**وكان أمر الله مفعولاً، وكان أمر الله قدراً مقدوراً**»، وهو من قولهﷻ: ﴿... وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا ۞ مَّا كَانَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ مِنۡ حَرَجٖ فِيمَا فَرَضَ ٱللَّهُ لَهُۥۖ سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلُۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قَدَرٗا مَّقۡدُورًا﴾[3].

فنجد أنَّ هذا النَّص ـ بما احتوى من اقتباسات قرآنيَّة ـ قد كشف لنا عن جانب من جوانب تمرُّس الخطيب، وتمكُّنه في الاختيار والتوزيع، وذلك من خلال انتقاء اقتباسين متفرّقين يحملان دلالة متقاربة، وهما:

أ) يتحدَّث الأوَّل منها عن إيتاء اللهﷻ فضله على مَن يشاء من عباده الصالحين، ويعني به فضل آل البيت من ناحية أنَّ اللهﷻ شرَّفهم بمنزلتهم من النّبيّﷺ وفضله العظيم.

---

(١) أحمد زكي صفوت، جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص٧٩.

(٢) الحديد: آية٢١.

(٣) الأحزاب: آية٣٧ـ٣٨.

ب) وتحدَّث الثَّاني عن إتيان الكرامة والفضل للإمام الحسين(عليه السلام)، واستشهاده من أجل إحياء دين الله القويم، فكان أمرُ الله الذي قضاه عليه مفعولاً، ويقول الدكتور محمد أبو موسى: «**وقوله: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾ قولٌ صِيْغَ على طريقة التَّوكيد، فهو كقولهم: ليلٌ أليَل، ويومٌ أيوم، وظلٌّ ظليل، فهو توكيد لنفاذ ما قدَّره الله وقضاه، وحين تقارن بين قوله في الآية السَّابقة: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ مَفْعُولًا﴾، وقوله هنا: ﴿وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾، تلحظ أنَّ الفاصلة الثَّانية أوكد من الأُولى؛ وذلك لأنَّ ما قرَّرته آية الفاصلة الثَّانية أشمل وأكثر للأعباء والصّعاب الّتي يواجهها النَّبيّون وأهل البلاغ؛ لأنَّها تشمل كلُّ ما يتّصل بذلك من أذىً، وعناء، فناسبها التَّوكيد الذي يقرّر أنَّ ذلك قدر هؤلاء وأنهم منتهون إلى الفوز حتماً**»[1].

ومن هذا التَّحليل الذي قال به (الدكتور أبو موسى) يتَّضح لنا: أنَّ الخطيب كان حاذقاً في انتقائه لهذه الآيات المباركة، وإيداعها في خطبتهِ إيداعاً موفَّقاً، وما يتأتَّى ذلك إلّا لمن وعى آيات القرآن تأمُّلاً وتدبُّراً.

ثانياً: الاستشهاد بالآيات القرآنيَّة

يختلف الاستشهاد بالآيات القرآنيَّة عن الاقتباس القرآني: بأنَّ الأخير تذكر الآية ولا يذكر أنَّها من القرآن، في حين أنَّ الاستشهاد يكون بقول المتكلّم: (قال الله) أو نحو ذلك، وقد أشار ابن معصوم المدني (ت١١٢٠هـ) إلى: أنَّه لا يكون الأخذ من القرآن اقتباساً إذا قال المتكلّم: (قال الله) أو غيره[2]، فإذا لم يكن الأخذ على هذه الشَّاكلة فلا يُسمّى اقتباساً، بل يكون استشهاداً بالآيات القرآنيَّة، وقد ورد مثل هذا الاستشهاد، في خطب ورسائل متفرّقة لأصحاب ثورة التوابين، من قبيل:

---

(١) محمد أبو موسى، من أسرار التعبير القرآني دراسة تحليلية لسورة الأحزاب: ص٣٤٩.

(٢) أُنظر: ابن معصوم المدني، علي صدر الدين، أنوار الربيع في أنواع البديع: ج٢، ص٢١٧.

١ـ ما في خطبة المسيَّب بن نجبة الفزاري بقوله: «**أمَّا بعدُ، فإنّا قدْ ابتُلينا بطولِ العُمر، والتَّعرُّض لأنواع الفِتن، فنرغبُ إلى رَبّنا ألّا يَجعلنا مِمَّن يقولُ لَهُ غداً:** ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ﴾»[1].

فقد استشهد الخطيب بآي الذّكر الحكيم من قولهﷻ: ﴿وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ فِيهَا رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَٰلِحًا غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرَ وَجَآءَكُمُ ٱلنَّذِيرُ ۖ فَذُوقُوا۟ فَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن نَّصِيرٍ﴾[2].

فكان هذا الاستشهاد تنبيهاً للسَّامع بما تحمل هذه الآية من مضامين دلاليَّة وتذكيره بذلك الموقف الصعب الذي يقف فيه العباد أمام ربهم ليسألهم عما أقدموا عليه، وهنا أورده حتَّى يأخذ المتلقي مراجعة نفسه ومحاسبتها، بما بدر عنها من قصور أو تقصير، وإذا ما عرفنا أن الخطيب كان يفرغ زفرات همومه وندمه على خذلانه ـ هو وأضرابه ـ وتقصيرهم تجاه قضية الإمام الحسينعليه السلام يتبيَّن لنا سبب ذلك الاستشهاد بهذه الآية الكريمة دون سواها؛ لأنَّه يدعو ربّه ألّا يجعله يوم القيامة في ذلك الموقف الذي يسأل عنه العباد في تقصيرهم.

وكان يرى في قتل قاتلي الحسينعليه السلام والموالين لهم أو القتل في سبيل ذلك، السبيل الوحيد الذي يدرأ عنهم ذلك السؤال يوم القيامة، والرّضوان من الله، حيث قال: «**لا والله، لاَ عُذْرَ دُون أنْ تَقْتُلُوا قاتِلَه والمواليَنَ عليه، أو تُقْتَلُوا في طلَبِ ذلك، فعسى ربّنا أن يَرضَى عَنَّا عِنْدَ ذلك**»[3].

٢ـ في رسالة سليمان بن صُرَد إلى عبيد الله بن يزيد، كتب فيها مستشهداً بالآيات

---

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٥، ص٥٥٢.

(٢) فاطر: آية٣٧.

(٣) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٥، ص٥٥٣. وأُنظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة خُطب العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص٥١.

القرآنية: «**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحيم، للأمير عبد الله بن يزيد مِنْ سليمان بِنْ صُرَدْ ومَنْ معَهُ من المؤمِنين، سلامٌ عليك، أمّا بعدُ: فقد قرأنا كتابَكَ، وفَهِمْنا ما نَويت، فَنِعَمَ ـ والله ـ الوالي... إنَّا سَمْعنا اللهَ عَزَّوَجَلَّ يقولُ في كتابِه:** ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشۡتَرَىٰ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَنفُسَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلۡجَنَّةَۚ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقۡتُلُونَ وَيُقۡتَلُونَۖ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ وَٱلۡقُرۡءَانِۚ وَمَنۡ أَوۡفَىٰ بِعَهۡدِهِۦ مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ۞ ٱلتَّٰٓئِبُونَ ٱلۡعَٰبِدُونَ ٱلۡحَٰمِدُونَ ٱلسَّٰٓئِحُونَ ٱلرَّٰكِعُونَ ٱلسَّٰجِدُونَ ٱلۡأٓمِرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[1]»[2]. فقد استشهد المرسل بهاتين الآيتين الطَّويلتين إلى حدّ ما، وفي ذلك دليلٌ على إلمامه بالنّص القرآني، وحفظه آياته، وكان هذا شأن ابن صُرَد في ما يرتجله من خُطب أو ما يحبّره من رسائل.

ومن هذا الاستشهاد تتحقّق وظيفته الأُسلوبيَّة، ففي الوقت الذي يحقّق فيه وظيفة دلاليَّة، فإنَّه يحمل وظيفة نفسيَّة من خلال إقناع المتلقّي بمشروعيَّة قضيتهم التي عقدوا العزم عليها، وكان ذلك من خلال هذا الاستشهاد القرآني وبهذه الآيات التي يتحدث فيها اللهعَزَّوَجَلَّ عن الجهاد الذي سنَّه على المسلمين دفاعاً عن الحق في مواجهة الباطل.

ثالثاً: محاكاة أُسلوب القرآن الكريم

من صور التّأثير القرآني محاكاة أُسلوبه واستعارة عبارته وألفاظه وطرائق تعبيره، واستلهام معانيه، وكان هذا شائعاً في خُطب ورسائل الحقبتين، وهو دليلٌ على إعجاب الخطباء والمترسّلين بأُسلوب القرآن الكريم ورغبتهم بمحاكاته «**ولا يتهيّأ ذلك إلّا لمن كانت آيات القرآن تنساب على لسانه انسياباً، وترسخ معانيه في ذهنه**»[3]،

العدد الثامن ـ السنة الثانية ـ ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م


(١) التوبة: آية١١١ـ١١٢.

(٢) أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص١١٩ـ١٢٠.

(٣) حسين بيوض، الرّسائل السياسيّة في العصر العباسي الأوّل: ص١٨٥.

وعندها نجد أنَّ محاكاة أُسلوبه «**مظهر آخر من مظاهر التّأثّر القرآني، فقد بلغ من إعجاب الأُدباء بهذا الأُسلوب أن نهجوا نهجه في بعض عباراتهم إذ توخّوا محاكاة ألفاظه وتعابيره وطريقة أَدائِه**»[1]، وكانت تلك المحاكاة على صورتين:

الأُولى: تعتمد على ألفاظ القرآن كما هي مع تصرُّف يسير في صياغتها، أي: إنّ الخطيب أو المترسّل يأتي ببعض الآيات الكريمة من النَّص القرآني، ويتصرَّف ببعض ألفاظها، تحويلاً إلى تراكيب جديدة تكون معزَّزة دلاليَّاً بتوظيف المعاني القرآنيَّة بألفاظها المنقولة من النّص.

الثَّانية: تعتمد على معاني النَّص القرآني من دون صياغته، أي: يقوم الخطيب أو المترسّل على استمداد واستيحاء المعاني القرآنيَّة وإفراغها في بُنى تركيبية جديدة، ذات دلالات قائمة على المعاني المستلّة من ذلك النصّ[2].

ولقد كان بعض الخطباء والمترسّلين يستمدُّون من القرآن الكريم بعض المعاني، يُجرونها على ألسنتهم عامدين؛ ليفخّموا بها أقوالهم، ويجتذبوا نفوس سامعيهم، أو غير عامدين أن يقتبسوا هذه المعاني، وإنَّما جرت على ألسنتهم؛ لأنَّهم حفّاظ قد فهموا ما حفظوا[3].

وفيما يتعلق بالمحاكاة على نحو الصورة الأُولى، فقد كان في قول يزيد بن أنس الأسدي، في خطبة له محرِّضاً أصحاب المختار لملاقاة جند ابن مطيع الوالي الزبيري فقال: «**يا مَعْشَرَ الشّيعة، قد كُنْتُمْ تُقْتَلون وتُقطَّعْ أيديكُم وأرجلُكُم، وتُسْمَل أعينكم، وتُرفَعون على جذوعِ النخلِ في حُبِّ أهل بيت نبيّكم؛ وأنتم مقيمون في بيوتكم،**

---

(١) النص، إحسان، الخطابة العربية في عصرها الذهبي: ص١٩٩.

(٢) أُنظر: المناجيات وأدعية الأيام عند الإمام زين العابدين عليه السلام دراسة أُسلوبية (رسالة ماجستير مخطوطة): ص١٥٨ـ١٥٩.

(٣) الحوفي، أحمد محمد، أدب السياسة في العصر الأُموي: ص٣٥٧.

وطاعة عدوّكم...»[1].

فواضح أنَّ أُسلوبه كان مستمدَّاً من أُسلوب القرآن الكريم ومن الآية الكريمة لقوله‌عَزَّوَجَلَّ: ﴿قَالَ ءَامَنتُمْ لَهُۥ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّهُۥ لَكَبِيرُكُمُ ٱلَّذِى عَلَّمَكُمُ ٱلسِّحْرَ ۖ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُم مِّنْ خِلَٰفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَآ أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَىٰ﴾[2].

وبهذا الاحتذاء الأُسلوبي للآية يؤكّد الخطيب مدى الظّلم الذي لحق بمعشر الشيعة من ولاة ذلك العصر، الذين نكَّلوا بهم وساموهم سوء العذاب، وهو بهذا يجتذب إليه أذهان السَّامعين لكي يلتفتوا لعُظم الخطر المحدق بهم، لو أنَّهم أدركهم أصحاب ابن مطيع، فالاستعداد لهم أوْلى، لكي لا تعود الصّورة المأساويَّة مرَّة أُخرى، ولم يجد الخطيب سبيلاً من إيصال الدَّلالات وتكريسها إلّا باحتذاء الأُسلوب القرآني الذي يتميَّز بالإبانة الموجزة المحكمة في قوَّة المنطق، وصدق الحجَّة وبلوغ الهدف.

وأما ما يتعلق بالمحاكاة في الصورة الثانية ـ وهو استمداد معانيه وإفراغها في بُنى تركيبية جديدة ـ فكانت في خطبة المختار حين شيَّع ابن الأشتر لقتال عبيد الله بن زياد: «**إنْ اسْتَقَمْتُمْ فَبِنَصْرِ الله، وإنْ حُصْتُمْ حِيصَةً فإنِّي أجدُ في مُحْكَمِ الكِتَابِ، وفي اليقينِ والصَّوابِ، أنَّ الله مؤيّدكم بملائكةٍ غِضَابٍ**»[3]. وواضح أنَّه أراد أن يثبِّت فؤاد ابن الأشتر وأصحابه، ويطمئنهم بأنَّ الله‌عَزَّوَجَلَّ ناصرهم ومؤيّدهم بملائكة غضاب، فلم يجد بدَّاً من أن ينهل من معاني الآية الكريمة من قوله‌عَزَّوَجَلَّ: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ * بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا

---

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٦، ص٢٦.

(٢) طه: آية٧١.

(٣) المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب: ص٦٦٦، والحيصة: الهروب. أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج٣،ص٤١٨، مادة (حيص).



﴿وَتَتَّقُواْ وَيَأۡتُوكُم مِّن فَوۡرِهِمۡ هَٰذَا يُمۡدِدۡكُمۡ رَبُّكُم بِخَمۡسَةِ ءَالَٰفٖ مِّنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[1].

فالارتشاف من معاني القرآن الكريم وتوظيفها في هذا الموقف، كان له أثره البالغ في نفسيَّة السَّامع لثبات عقيدته على المجاهدة والصَّبر.

ولا تخلو الرسائل أيضاً من المحاكاة القرآنية كذلك، حيث جاء في رسالة المختار التي بعث بها إلى محمّد بن الحنفية قوله: «**بسمِ الله الرَّحمن الرَّحيم. للمهديّ محمَّد بن عليّ، مِن المختار بن أَبي عُبَيد، سلامٌ عليكَ يا أيُّها المهديّ... فإنَّ الله بَعَثَني نِقْمَةً على أعدائِكم، فهم بيْنَ قتيلٍ وأسيرٍ... وقدْ بعثتُ إليكَ برأسِ عمر بن سعد وابنه، وقدْ قتلنا مَنْ شَرَكَ في دمِ الحسين وأهلِ بيته... ولَنْ يُعجزَ الله مَن بَقي، ولسْتُ بِمُنْجِمٍ عَنْهم حتَّى لا يبلغْني أنَّ على أديمِ الأرض مِنْهم أرمِيًّا**»[2].

فإن قوله: «**ولنْ يُعجز الله مَن بقي، ولست بمنجمٍ عنهم حتَّى لا يبلغني أنَّ على أديم الأرض منهم أرمِيًّا**»، فهو مستمدّ في معناه من قوله‌ﷻ على لسان نوح‌عليه السلام: ﴿وَقَالَ نُوحٞ رَّبِّ لَا تَذَرۡ عَلَى ٱلۡأَرۡضِ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ دَيَّارًا﴾[3].

وممَّا تقدَّم نجد أنّ المختار قد صاغ ضروباً متفرّقة من معاني الآيات القرآنيّة، وذلك بما ينسجم مع مقتضيات المقام والحال التي هو في صدَدِها، وهو بهذا يكشف عن براعته في الإفادة من تلك المعاني القرآنيّة العالية، وتوظيفها بالكيفيَّة التي يريد، وإنَّ تلك الإفادة من المعاني والسعي إلى تكريسها لهو مظهر من مظاهر التأثير الكبير من الخطباء والمترسّلين في هذا العصر ببديع أُسلوب القرآن الكريم ونَظْمه وقوَّة معانيه «**فهو يداور المعاني، ويُريغُ**

---

(١) آل عمران: آية١٢٤ـ١٢٥.

(٢) أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص١٢٩ـ١٣٠، ومنجم: مقلع. أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج١٤، ص٦١، مادة (نجم). وأرميًّا: أحداً. أُنظر: أبو بكر بن دريد، جمهرة اللغة: ج٢، ص٤٨٤.

(٣) نوح: آية ٢٦.

الأساليب ويخاطب الرّوح بمنطقها من ألوان الكلام لا من حروفه، وهو يتألّف النَّاس بهذه الخصوصيّة فيه، حتى ينتهي بهم ممَّا يفهمون إلى ما يجب أن يفهموا»[١].

وقد جاء اجتماع النَّمطين معاً من محاكاة النَّص القرآني في رسالة سليمان بن صُرَد في قوله: «**فَاصْبِرُوا ـ رَحِمَكُمُ الله ـ على البأساءِ والضرَّاءِ وحينَ البأسِ، وتوبوا إلى الله عن قريب... إنَّ التقوى أفضلُ الزَّادِ في الدّنيا، وما سِوَى ذلكَ يبورُ ويَفْنَى... أحيانا الله وإيّاكم حياةً طيّبةً، وأجارنا وإيَّاكم مِنَ النَّار...** »[٢].

فقد استمدَّ ابن صُرَد ضروباً مختلفة من آي الذِّكر الحكيم، ووشَّح بها أُسلوبه ليُضفي عليه حلّة بديعيَّة تجتذب إليها أسماع المتلقّين، فهو تارة يعتمد على آيات قرآنية في ألفاظها تصرّفاً جزئيَّاً، كما في قوله: «**فاصبروا ـ رحمكم الله ـ على البأساء والضراء وحين البأس**»، وهو مأخوذ من قولهﻷ: ﴿وَٱلۡمُوفُونَ بِعَهۡدِهِمۡ إِذَا عَٰهَدُواْۖ وَٱلصَّٰبِرِينَ فِي ٱلۡبَأۡسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَحِينَ ٱلۡبَأۡسِۗ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾[٣].

وتارةً يعتمد على معاني النّص القرآني من دون صياغته، فيفرغها في بُنى جديدة تحمل دلالات النص القرآني المعتمد، كمثل قوله: «**إنَّ التقوى أفضل الزاد في الدنيا**»، وهذا المعنى مأخوذ من قولهﻷ: ﴿وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰۖ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[٤]، أمَّا قوله: «**أحيانا الله وإياكم حياة طيّبة**»، فهو معنى مستمدٌّ ضمناً من قولهﻷ: ﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗۖ وَلَنَجۡزِيَنَّهُمۡ أَجۡرَهُم بِأَحۡسَنِ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[٥].

---

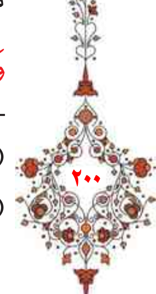
(١) الرافعي، مصطفى صادق، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: ص١٤٨.

(٢) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٦، ص٥٥٦ـ٥٥٧، وأُنظر: أحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب في عصور العربية الزاهرة: ج٢، ص١١٥ـ١١٦.

(٣) البقرة: آية١٧٧.

(٤) البقرة: آية١٩٧.

(٥) النحل: آية٩٧.



فقد اعتمد ابنُ صُرَدْ على ألفاظ ومعاني آيات متفرّقة من القرآن الكريم، فأحكم رصفها وتسخيرها حتَّى يُضفي على أُسلوبه طابع الجزالة والرَّصانة؛ ليميل نحوه الأسماع، ويصرف إليه الأنظار، ويأخذ بمجامع القلوب، وفي هذا التَّنويع في التقاط أكبر عدد ممكن من الآيات دلالة واضحة على تأثّر المنشئ بآيات القرآن الكريم.

الخلاصة والنتيجة

إنَّ النثر الفنَّي قد نشط في ثورة التَّوابين وإمارة المختار الثقفي نشاطاً واسعاً؛ لِما كان لزعمائهم ودعاتهم وأنصارهم من نتاج أدبي نثري فاعل، مثّلتهُ الخطب والرَّسائل والعهود والوصايا التي وصلت إلينا.

وكان لنتاج هاتين الحقبتين أثرٌ كبير في الأدب العربي، ولاسيما في حركة النّثر الفنّي وتطوّره في الدَّرس الأُسلوبي والبياني فيما بعد. تفاوتت الخطب والرَّسائل في حقبة التوابين وإمارة المختار طولاً وقصراً، وذلك بحسب القصد والموضوع والمقام. أفاد خطباء وكتَّاب هاتين الحقبتين من أُسلوب القرآن الكريم، في نثرهم، اقتباساً وتضميناً، محاكاة واحتذاءً، وهذا النَّثر لم يخرج عن نهج النَّثر الفنَّي في صدر الإسلام الذي سار عليه الرسول الكريمﷺ، وأقرَّه في خُطبه ورسائله من حيث الشّكل النَّثري، وهو ما ينمُّ عن إتقان البناء، ووحدة الموضوع، وإحكام المعاني.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين الطاهرين.



- **فقه التربة الحسينية**

القسم الثالث

(حكم وقوع التربة المباركة في الخلاء وحملها له و تجهيز الميت بها)

- **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السيرة الحسينية**

(تنوُّع الأساليب ووحدة الهدف)

فقه التربة الحسينية

القسم الثالث

حكم وقوع التربة المباركة في الخلاء وحملها له وتجهيز الميت بها

الشيخ أحمد موسى العلي[1]

تعرّضنا في مقالين سابقين إلى حرمة الاستنجاء بالتربة المباركة، ثمّ إلى حرمة تنجيسها ووجوب إزالة النجاسة عنها، وهنا نتناول حكمين مهمّين من أحكام التربة الحسينية، في مسألة وقوع التربة المباركة في بيت الخلاء، ومسألة تجهيز الميت بالتربة الحسينية المباركة.

إنّ الشريعة الإسلاميّة المنقولة عن طريق آل البيت عليهم السلام لم تترك شاردةً ولا واردةً إلّا ذكرت حكمها، بل الروايات في ذلك متضافرة، سواء بنحوٍ كلّي، وذلك من خلال القواعد العامّة التي تنطوي المسألة تحتها، المعبّر عنها بالأُصول، أو بنحوٍ خاصّ من خلال ورود نصٍّ خاصٍّ يعالج حكم المسألة المعيّنة.

والمُستفاد من كلام أهل البيت عليهم السلام: أنّ أحكام الشريعة عامّة لكلّ واقعة، بل صرّحت بعض الروايات أنّ معارفهم عليهم السلام مُستقاة من منابع خاصّة، كمصحف

(١) كاتب وباحث إسلامي.

فاطمة، والجامعة، وغيرهما، وورد أنّ فيها الحلال والحرام حتى أرش الخدش[1]، بل ورد أنّه: «**ما ترك علي عليه السلام شيئاً إلّا كتبه حتى أرش الخدش**»[2].

ومن هنا؛ تميّزت الشريعة الإسلاميّة عن غيرها من الشرائع؛ بكونها شريعةً خاتمة لجميع الشرائع.

ومن المُؤسف أنّ هذا الطريق الواضح الذي أراد الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أن يكون هو منبع الأحكام والوقائع، قد هُمّش وحُورب من قبل سلطان المال والرئاسة؛ ولذا غُيّبت عن الخط الثاني ـ وهو الخط الآخر الذي أهمل فكر أهل البيت عليهم السلام وجعله وراء ظهره ـ كثير من الأحكام المتوفّرة عند مدرسة آل البيت عليهم السلام؛ ممّا اضطرّ أولئك للأخذ بالروايات الضعيفة، وقول الصحابة، والقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وغيرها.

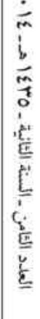
بينما بقيت مدرسة أهل البيت عليهم السلام حيّة وفاعلة على مدى العصور، وقد وصل إلينا الكثير من معالم الدين عن طريقهم، المتمثّل بأئمّةٍ اثني عشر معصومين عن الخطأ والنسيان.

وبالاستفادة من الكليات الواردة في معالجة الأحكام يمكن الاستدلال على كثير من الأحكام المتعلّقة بالتربة الحسينية المباركة، إضافةً إلى ورود روايات خاصّة مستفيضة أو متواترة على بعض أحكامها، وسنتعرّض في مقالنا هذا إلى ثلاث مسائل مهمّة تتعلّق بالتربة الحسينية:

المسالة الأُولى: وقوع التربة المباركة في بيت الخلاء

كلمات الفقهاء في المسألة

قال السيد اليزدي قدس سره: «**إذا وقع ورق القرآن أو غيره من المحترمات في بيت الخلاء أو بالوعته؛ وجب إخراجه ولو بأُجرة، وإن لم يمكن فالأحوط والأوْلى سدّ بابه،**



(١) أُنظر: الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج١، ص٢٤١.

(٢) الصفّار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات: ص١٦٨.

وترك التخلّي فيه إلى أن يضمحلّ»[1].

وجاء في كتاب (صراط النجاة): «**س: ما المقصود من المحترمات التي هي غير ورق القرآن، والتي لو وقعت في بيت الخلاء أو بالوعته وجب إخراجها ولو بأُجرة، وإن لم يمكن سُدَّ بابه وتُرِك التخلّي فيه إلى أن يضمحلّ؟**

الخوئي: المقصود منها: كلّ ما يجب احترامه ولا يجوز هتكه، مثل كتب أحاديث الأئمّةعليهم السلام**، والكتب الفقهية، والتربة الحسينية، وتربة سائر الأئمّة الأطهار**عليهم السلام**، وما شاكل ذلك»**[2].

وقد وافق الشيخ جواد التبريزيرحمه الله السيد الخوئيرحمه الله في ذلك.

وتنحلّ المسألة إلى فرعين:

الفرع الأول: وجوب إخراج التربة الحسينية مع التمكّن

يجب إخراج التربة الحسينية وكلّ محترمٍ إذا وقع في بيت الخلاء، أو بالوعة البيت، ولو بدفع الأُجرة لَمَن يُخرجها.

أدلّة الفرع الأول

يمكن تقريب دليل وجوب إخراج التربة من بيت الخلاء أو بالوعته بتقريبين:

التقريب الأوّل: إنّ إخراج التربة يُعدُّ مقدّمة لإزالة النجاسة عن التربة، وقد تقدّم مفصّلاً أنّ إزالة النجاسة عن المحترمات واجب، بل هو من الوجوبات الفورية؛ ولأجل ذلك حُكِم بوجوب الإخراج.

التقريب الثاني: إنّ وجوب الإخراج للتربة المباركة إنّما هو لصدق الهتك والوهن

---

(١) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى: ج١، ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(٢) الخوئي، أبو القاسم، صراط النجاة (مع تعليقة الميرزا التبريزي): ج١، ص٤٣٧.

لها، فيجب لذلك الإخراج والمسارعة فيه، لتوقّف رفع الإهانة على الإخراج.

ولا يخفى أنّ وجوب الإخراج لا يُفرّق فيه بين عدم صرف المال لذلك وبذل الأُجرة ـ كما لو استطاع الشخص استخراج التربة بنفسه بدون أُجرة ـ وبين بذل الأُجرة لشخص وتوقّف الإخراج على بذل بعض المال؛ لأنّ الشارع المقدس لا يرفع يده عن حرمة هذه المقدسات بالضرر المالي ما لم يبلغ إلى درجة الحرج[1].

الفرع الثاني: مع عدم إمكان إخراج التربة من بيت الخلاء

في حالة عدم إمكن إخراج التربة من بيت الخلاء أو بالوعته، فهنا قولان:

القول الأول: وجوب سدّ باب بيت الخلاء

يجب سد باب الخلاء إلى أن تضمحلّ وتنتفي التربة الحسينية، وفي حالة عدم اضمحلالها لا يجوز الاستفادة من الخلاء، ولعلّ هذا القول هو مختار أكثر الفقهاء، وخصوصاً المحدَثين والمعاصرين[2].

ذهب أكثر المعلّقين والمحشّين على متن العروة الوثقى إلى وجوب سدّ باب الخلاء إذا لم يمكن إخراج التربة من البالوعة، واعترضوا على ما ذهب إليه السيد اليزدي من الاحتياط الاستحبابي في سدّ بيت الخلاء وعدم التخلّي فيه.

فإنّ وجوب سدّ الباب ليس لأجل كون المتنجّس لا يتنجّس، بل هو لأجل أمرٍ آخر يقتضي الحكمين المتقدِّمين ـ وهو لزوم الهتك والمهانة من تنجيسها ـ ولا يفرق في ذلك بين طهارة المحترم ونجاسته؛ فإنّ التربة أو الورق بعدما تنجّست بوقوعها في البالوعة

(١) أُنظر: الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٤، ص٣٢١. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج١، ص٤٨٠.

(٢) أُنظر: اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى (مع تعليقات الفقهاء): ج١، ص١٩٠.



إذا أُلقيت عليها النجاسة مرة أُخرى يُعدّ ذلك هتكاً لحرمتها، وكلّما تكرّر الإلقاء تعدّد الهتك والمهانة، وكلّ فردٍ من الإهانة والهتك حرامٌ في نفسه؛ وعليه فلو أمكن إخراجها من البالوعة وجب ولو ببذل الأُجرة عليه، إلّا أن يكون عَسِراً أو ضررياً، ومع عدم التمكّن من إخراجها فلا طريق إلّا سدّ البالوعة إلى أن تضمحلّ التربة المباركة.

القول الثاني: يُسدّ باب الخلاء على نحو الأحوط والأوْلى

إنّ سد باب الخلاء إنما هو على نحو الأحوط الأوْلى، ولا يصل إلى حدّ الوجوب، فيمكن للمكلّف استعمال الكنيف وإن لم تضمحلّ التربة، وهذا ما ذهب إليه السيد اليزدي.

فقد استدلّ السيد الخوئي لذلك بقوله: إنّ وجوب إخراج التربة من بيت الخلاء إنّما هو لأجل نجاستها، والتربة ما دامت في النجاسة ـ ولم يمكن إخراجها ـ فيجوز إلقاء النجاسة عليها، بدعوى أنّ المتنجّس لا يتنجّس ثانياً، فالنجاسة الثانية لا تؤثّر شيء جديد في مقابل النجاسة الأُولى.

وأما محذور الإهانة والهتك لها ـ بإلقاء النجاسة الثانية عليها ـ فهو غير معلوم؛ لأنّ سدّ الباب ما دام لا يؤثّر في تقليل النجاسة الواقعة، وما دام إخراج التربة وغيرها من المحترمات غير متيسّر؛ فلا يُعلم أنّ مجرّد استعمال تلك البالوعة يكون هتكاً، والشك وعدم العلم يكفي أيضاً لإجراء البراءة؛ لأنّ الشبهة هنا من الشُبه الموضوعية[1][2].

---

(١) الشبهة الموضوعية: هي أن يكون الشكّ بتحقّق الموضوع مع العلم بالحكم، فمثلًا: نحن نعلم أنّ شرب الخمر حرام، لكن نشكّ في أنّه هل هذا السائل المعين الذي في القدح هو خمر أو لا؟. اُنظر: الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأُصول: ج٢، ص٣٢٩.

(٢) اُنظر: الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج١، ص٥١٩. حسن سعيد، دليل العروة الوثقى(تقريرات بحث الشيخ حسين الحلي ﭚ): ج٢، ص١٦٢. الصدر، محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى: ج٤، ص٣٢١. الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى(تقرير لبحوث السيد الخوئي ﭬ): ج٣، ص٢٩٥ـ٢٩٦، (ضمن الدورة).

والخلاصة: أنّ وجوب سدّ الباب لأجل كون الاستنجاء مرة أُخرى إهانة جديدة، وهو لا يجوز.

ولا يخفى أنّ فتوى أكثر المتأخّرين ـ أعني المعاصرين ـ هي وجوب سدّ باب الخلاء في حالة عدم إمكان استخراج التربة.

نعم، إذا اضمحلّت التربة، وتلاشت وانعدمت، جاز بعد ذلك استعمال بيت الخلاء؛ لأنّ حرمة التنجيس أو وجوب الإخراج لها إنّما كان مترتّباً على عنوان التربة الحسينية، وفي حال الاضمحلال ينتفي عنوان التربة؛ وتبعاً له ينتفي الحكم الشرعي المترتّب عليه، وهو حرمة التنجيس أو وجوب الإخراج[1].

المسألة الثانية: حمل التربة الحسينية إلى بيت الخلاء

ذكرت الشريعة الإسلاميّة آداباً خاصّة للتخلّي، تحت عنوان: (فصلٌ في مستحبات التخلِّي ومكروهاته)، ولا ننكر أنّ هناك آداباً قد ذكرتها الديانات الأُخرى، ولكن اختصّت الشـريعة الإسلاميّة بالشمولية، بحيث عالجت أدقّ حالات المكلّف، وقد اكتشف العلم الحديث بعض أسرار هذه الآداب من المستحبات والمكروهات، ممّا يكشف ارتباط هذه الشريعة الغرّاء بمبدأ الغيب، وكونها شريعة إلهية بكلّ تفاصيلها.

ومن تلك المكروهات التي لا بدّ أن يتجنّبها المكلّف عند دخوله لبيت الخلاء: استقبال الشمس عند قضاء حاجته، واستقبال الريح، والجلوس في الشوارع و... واصطحاب الدراهم البيض، بل مطلقاً إذا كان عليه اسم الله (تعالى)، أو محترمٍ آخر.

(١) أُنظر: الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى(تقرير لبحوث السيد الخوئي‏): ج٣، ص٢٩٥ـ٢٩٦. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج١، ص٤٨٠. النجفي، عبد النبي، المعالم الزلفى: ج١، ص٤٧٦. الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ج٢، ص٤٧. القمشه اي القمّي، محمد علي، المعالم المأثورة (تقرير بحث الفقه في الطهارة للميرزا هاشم الآملي النجفي): ج٣، ص٦٠.

والمراد بها: كلّ ما أُحرز من الشرع المقدس أنّه يجب احترامه، ويحرم هتكه، مثل القرآن العزيز، وكتب الحديث، والتربة الحسينية، وأمثالها.

وقد حكم بعض الفقهاء المعاصرين بكراهة اصطحاب المحترمات ـ ومنها تربة الحسين عليه السلام ـ إلى بيت الخلاء.

وقد أشار إلى هذا القول كلٌّ من السبزواري ـ صاحب (ذخيرة المعاد) ـ وكاشف الغطاء، والسيد عبد الأعلى السبزواري في (مهذّب الأحكام).

وقد ناقش البعض الآخر في أدلّة هؤلاء، وانتهى إلى عدم وجود دليل يدلّ على الكراهية.

والحاصل من كلماتهم أنّ في المسألة قولين:

القول الأول: الحكم بكراهة اصطحاب المحترمات إلى بيت الخلاء[1].

وحاصل الدليل الذي يمكن استفادته من كلماتهم ما يلي:

١ـ إنّ الروايات دلّت على النهي من اصطحاب الخاتم وعليه اسم الله إلى بيت الخلاء، وهذا النهي محمولٌ على الكراهة، كما صرّح به الفقهاء، وقد حمل الفقهاء ذكر الخاتم على مجرّد المثال ـ فنتعدّى بتنقيح المناط[2] ـ إلى كلّ شيء فيه علّة التحريم، ونُعطيه حكم الخاتم الذي عليه اسم الله تعالى.

٢ـ إنّ الشارع المقدس أمر باحترام وتعظيم كلّ ما هو محترم شرعاً، وإدخال مثل هذه الأشياء إلى بيت الخلاء يُنافي الاحترام والتعظيم؛ فلا بدّ من تجنّبه، بما أنّ هذا

---

(١) أُنظر: السبزواري، ملا محمد باقر، ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد: ج١، ق١، ص٢٢. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٢، ص٢٤٦ـ٢٤٧. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٢، ص٢٣٤. كاشف الغطاء، جعفر، كشف الغطاء: ج٢، ص١٦٠.

(٢) تنقيح المناط هو: أن يُفتَّش عن ملاك الحكم ومناطه، فيعمّم هذا الحكم إلى مسألة أُخرى يتوافر فيها ذلك الملاك والمناط إن كان قطعيّاً، وإلّا فلا يعمّم. أُنظر: فتح الله، أحمد، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ص١٢٧.

التنافي لا يصل إلى حدّ الحرمة، فيُحمل على الكراهة.

وخلاصة الدليل: إنّ الظاهر من الأدلّة أنّ المناط في الكراهة هو التحفّظ على الاحترام ـ لمثل الخاتم ـ فيصحّ التعدّي إلى كلّ محترم لا بدّ من احترامه شرعاً، وهذا هو الموافق لمرتكزات المتديّنين أيضاً[1].

وأمّا الروايات التي تدلّ على كراهة اصطحاب الخاتم المكتوب عليه اسم الله تعالى فهي:

١ـ رواية أبي أيّوب الخزّاز، قال: «**قلت لأبي عبد الله**عليه السلام: **أدخل الخلاء وفي يدي خاتم فيه اسمٌ من أسماء الله تعالى؟ قال: لا، ولا تُجامع فيه**»[2].

٢ـ وعن معاوية بن عمار ـ أبو القاسم ـ قال: «**قلت له: الرجل يريد الخلاء وعليه خاتم فيه اسم الله تعالى؟ فقال: ما أحبّ ذلك. قال: فيكون اسم محمد**صلى الله عليه وآله**؟ قال: لا بأس**»[3].

٣ـ وفي موثّقة عمار الساباطي، عن أبي عبد الله الصادقعليه السلام أنّه قال: «**لا يمسّ الجُنب درهماً ولا ديناراً عليه اسم الله تعالى، ولا يستنجي وعليه خاتم فيه اسم الله، ولا يُجامع وهو عليه، ولا يدخل المخرج وهو عليه**»[4].

٤ـ المروي في (قرب الإسناد) عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفرعليهما السلام أنّه قال: «**سألته عن الرجل يُجامع ويدخل الكنيف، وعليه الخاتم فيه ذكر الله، أو الشيء من القرآن، أيصلح ذلك؟ قال: لا**»[5].

---

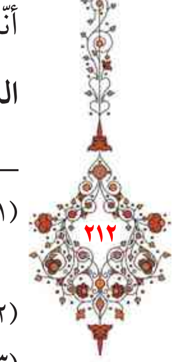
(١) أُنظر: الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٢، ص٢٤٧ـ٢٤٨. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٢، ص٢٣٤.

(٢) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١، ص٣٣٠.

(٣) المصدر السابق: ج١، ص٣٣٢.

(٤) المصدر السابق: ج١، ص٣٣١.

(٥) المصدر السابق: ج١، ص٣٣٣.



القول الثاني: عدم الكراهة، أو القول باستحباب عدم الاصطحاب:

إنّ الفقهاء الذين ناقشوا أدلّة القول الأوّل اتّجهوا إلى اتّجاهين:

الاتّجاه الأول: التوقّف بمعنى أنّهم نفوا الكراهة فقط، ولم يصرّحوا بشيءٍ آخر.

الاتّجاه الثاني: القول باستحباب عدم حمل المحترمات واصطحابها إلى بيت الخلاء، فهم يحكمون بالاستحباب بعد مناقشة دليل الكراهة.

وممّن لم يحكم بالكراهة الشيخ البحراني[1]، والنراقي[2]، والظاهر من السيد محسن الحكيم[3]، وغيرهم.

وحاصل نقاشهم للروايات السابقة أمران:

الأول: ما قاله النراقي بعد نقله لتلك الروايات: «**إنّ الروايات كما ترى مختصّة بالخاتم في اليد صريحاً كالأول** [إشارة منه إلى الرواية الأُولى المتقدّمة] **وظاهراً كالبواقي** [إشارة إلى بقية الروايات] **فلا يفيد تعميم الكراهة بالنسبة إلى مطلق الاصطحاب كما قد يُذكر، والتعدّي بتنقيح المناط موقوفٌ على القطع بالعلّة، والتمسّك بمنافاته التعظيم لا يُثبِت إلّا استحباب عدم الاصطحاب بقصد التعظيم، ولا كلام فيه، ولكلّ امرئٍ ما نوى**[4]**، وفتوى البعض أيضاً** [إشارة إلى فتوى الصدوق] **لا يُثبِت أزيد من ذلك، فالحكم بالكراهة مطلقاً لذلك لا وجه له**»[5].

الثاني: إنّ القول بالكراهة لأجل التعظيم والاحترام، يُنافي ما في بعض الروايات من الدلالة على أنّ النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليّاً عليه السلام كانا يدخلان بيت الخلاء وكانا يتختّمان،

---

(١) أُنظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٢، ص٨٢.

(٢) أُنظر: النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج١، ص٤٠٠ـ ٤٠١.

(٣) أُنظر: الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٢، ص٢٤٧ـ ٢٤٨.

(٤) أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٤، ص١٨٦.

(٥) النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج١، ص٤٠٠ـ ٤٠١.

وعليهما نقش فيه اسم الله تعالى واسم النبي صلى الله عليه وآله[1]، ففي رواية الحسين بن خالد، عن أبي الحسن الثاني عليه السلام قال: «**قلت له: إنّا روينا في الحديث، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان يستنجي وخاتمه في إصبعه، وكذلك كان يفعل أمير المؤمنين عليه السلام، وكان نقش خاتم رسول الله صلى الله عليه وآله: محمد رسول الله؟ قال: صدقوا. قلت: فينبغي لنا أن نفعل؟ فقال: إنّ أولئك كانوا يتختّمون في اليد اليمنى، وإنّكم أنتم تتختّمون في اليسرى**»[2]. وقريب منها رواية (عيون الأخبار)[3].

والظاهر عرفاً أنّ اصطحاب التربة المباركة إلى بيت الخلاء ـ خصوصاً إذا كانت في قطعة قماش، أو في الجيب ـ لا يُعدّ خلاف الاحترام والتعظيم.

نعم، قد يُدّعى أنّ عدم اصطحابها من الأُمور المستحبّة؛ للأمر باحترام مثل هذه الأشياء شرعاً، وقد تقدّم من النراقي أنّ هذا لا إشكال فيه.

أمران لا بدّ منهما

الأمر الأول: ذكر النراقي رحمه الله أنّ المستفاد من الأخبار أنّ الكراهة إنّما هي عند دخول الخلاء، سواء كان للتغوّط أو البول، فلا كراهة عند البول في غيره، بل ولا عند التغوّط في مثل الصحراء؛ لعدم صدق الخلاء والكنيف، بل ولا المخرج؛ لأنّ الظاهر منها أيضاً البيت المُعدّ له[4].

الأمر الثاني: إنّ القول بالكراهة إنّما يثبت فيما إذا لم تتلوّث التربة وبقية المحترمات بالنجاسة، وأمّا إذا أدّى حملها إلى بيت الخلاء إلى تلويثها وتنجيسها ففي هذه الحالة



---

(١) أُنظر: الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٢، ص٢٤٦ـ٢٤٨.

(٢) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١، ص٣٣١.

(٣) الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ج٢، ص٥٥.

(٤) أُنظر: النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج١، ص٤٠١.

لا إشكال في حرمته، بل يُكفَّر فاعله لو فعله بقصد الإهانة[1].

المسألة الثالثة: تجهيز الميت بالتربة الحسينية

يُجهّز الميت بالتربة الحسينية في مواضع عديدة، نبيّنها ضمن المطالب التالية:

المطلب الأول: استحباب وضع التربة الحسينية مع حنوط الميت

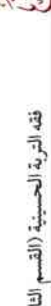
امتازت الشريعة الإسلاميّة عن غيرها من الشرائع باحترام الإنسان، سواء أكان حياً أم ميتاً، ولم تفرّق بين احترامه حياً أو ميتاً، والأحكام التي ترافق الميت من حين احتضاره إلى ما بعد دفنه لا تقلّ أهمية ـ من حيث المضمون والعدد ـ عن الأحكام في حال وجوده في هذه الدنيا، ولعلّ السرّ في ذلك هو أنّ الموت لا يُعتبر فناءً لهذا الكائن، بل هو مرحلة يمرّ بها، فهو انتقالٌ من دارٍ إلى دارٍ أُخرى، وله نوع تعلّقٍ بالحياة التي فارقها، من ناحية وصول الثواب إليه من ذويه، وزيارته لأهله في كلّ جمعة، كما ورد في بعض الروايات، واحتياجه للثواب من أهله، وغير ذلك.

وقد ورد عنهم عليهم السلام: «**إنّ حُرمة الميت كحُرمة الحي**»[2].

ومن الأُمور التي يستفيد منها الميت بعد مفارقته لهذه الحياة تغسيله بعد الموت مباشرةً؛ لذا أوجبت الشريعة الإسلاميّة تغسيل الميت على نحو الكفاية، وللغسل كيفية خاصّة مذكورة في كتب الرسائل العملية وغيرها، وحكمت الشـريعة أيضاً بوجوب تحنيطه بعد غسله، والمراد بالتحنيط هنا هو: مسح أعضاء السجود السبعة ـ الجبهة واليدين والركبتين والإبهامين ـ بالكافور، ويجب أن يكون ذلك الكافور مسحوقاً.

(١) أُنظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٢، ص٨٢ ـ ٨٣. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج١، ص٤٠٢.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٧، ص٢٢٨. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٢٨، ص٢٧٩.





ومن مستحبات التحنيط أن يُخلط الكافور بشيء من تربة قبر الحسين عليه السلام، قال البحراني رحمه الله ـ وهو بصدد بيان مستحبات التكفين ـ: «**ومنها: وضع التربة الحسينية (على مشرّفها أفضل الصلاة والسلام والتحية) في حنوط الميت...** »[1].

وقال السيد اليزدي رحمه الله: «**يُستحب خلط الكافور بشيءٍ من تربة الحسين عليه السلام، لكن لا يُمسح به المواضع المنافية للاحترام**»[2].

وقال الشيخ زين الدين رحمه الله: «**يُستحبّ أن يُخلط الحنوط بشيءٍ من تربة الحسين عليه السلام، على وجهٍ لا يخرج به عن اسم الكافور، وينبغي أن يتجنّب وضع المخلوط بها على المواضع التي تُنافي الاحترام، كإبهاميّ الرجلين...** »[3].

وقد وافق عبارة السيد اليزدي رحمه الله في (العروة الوثقى) كلّ مَن علّق عليها.

فالحكم بالاستحباب ـ وهو خلط الكافور بتربة الحسين عليه السلام ـ هو المعروف بين المعاصرين ومَن قارب عصرهم، بحيث لم نجد مخالفاً بينهم بحدود اطلاعنا القاصر[4].

أدلّة القول بالاستحباب

استُدلّ للقول بالاستحباب بدليلين:

الدليل الأول: ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله في (التهذيب) بسنده عن محمد بن أحمد

(١) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٤، ص٥٣.

(٢) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى: ج٢، ص٨٢.

(٣) زين الدين، محمد أمين، كلمة التقوى: ج١، ص٢١٦.

(٤) أُنظر: الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، هداية الأُمّة إلى أحكام الأئمّة: ج١، ص٢٧٣. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٤، ص١٩٩. الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ج٦، ص٢٠٨، وص٢٥٠. المرعشي، شهاب الدين، منهاج المؤمنين: ج١، ص١١٥. الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص١٧٢. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٨٢. وغيرها.

بن داود، عن أبيه، عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال: «**كتبت إلى الفقيه**عليه السلام **أسأله عن طين القبر يُوضع مع الميّت في قبره، هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب ـ وقرأت التوقيع ومنه نسخت ـ: توضَع مع الميت في قبره، ويُخلَط بحنوطه، إن شاء الله**»[1].

ورواه الطبرسي رحمه الله أيضاً في (الاحتجاج) عن محمد بن عبد الله بن جعفر، عن أبيه، عن صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف مثله[2].

والمراد بالفقيه في رواية (التهذيب) الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف بقرينة رواية الطبرسي.

والمراد بالطين المذكور في الرواية هو الطين المعهود بالتبرّك، وهو طين قبر الحسين عليه السلام، والقرينة في ذلك ظاهرة، وقد فهم الشيخ الطوسي ذلك أيضاً؛ حيث أورده في جملة أحاديث تربة الحسين عليه السلام[3].

الدليل الثاني: وهو ما ذكره السيد السبزواري بقوله: «**إنّ تربة قبر الإمام الحسين**عليه السلام **ممّا يُرجى فيه الأمان؛ فيُستحب وضعها مع الكافور لذلك**»[4].

وبتعبير الشيخ محمد تقي الآملي: «**إنّ وضع التربة مع الكافور فيه استشفاع واستدفاع، فيدلّ كلّ ما ورد في الاستشفاع بتربة الحسين الزكية على رجحانه**»[5].

وهنا أمران لا بد من الإشارة إليهما وهما:

الأول: لا يجوز مسح الكافور المخلوط بتربة الحسين عليه السلام على مواضع الميت التي تُنافي احترام تلك التربة المباركة، كإبهاميّ الرجلين، وباطن القدمين، وظاهرهما،

---

(١) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص٢٩.

(٢) أُنظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج: ج٢، ص٤٨٩.

(٣) أُنظر ـ لوجه الاستدلال بالرواية ـ: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٤، ص٥٣. الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٤، ص١٩٩. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٨٢. الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ج٦، ص٢٠٨، وص٢٥٠.

(٤) السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٨٢.

(٥) الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ج٦، ص٢٠٨.

وأمثال ذلك؛ لأنّ ذلك هو الموافق لمرتكزات المتشرّعة، ولوجوب صون التربة عن كلّ ما ينافي احترامها؛ لورود الأمر بوجوب احترامها وتعظيمها.

الثاني: أن لا يؤدّي خلط التربة الحسينية بالكافور إلى خروجه عن إطلاق اسم الكافور عليه، بل يُخلط الكافور بكمّية قليلة من التربة بحيث يبقى معها إطلاق اسم الكافور عليه[1].

المطلب الثاني: استحباب الكتابة بتربة الحسين عليه السلام على الكفن

من السُّنن والمستحبات في تجهيز الميت أن يُكتب اسم الميت ـ قيل: واسم أبيه أيضاً ـ على الكفن، وأنّه يشهد الشهادتين، أي: يُكتب على الأكفان: إنّ فلاناً يشهد أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، وأن يُضيف إليهما كتابة اسم النبي صلى الله عليه وآله وأسماء الأئمّة عليهم السلام، وأنّ البعث والثواب والعقاب حقّ، ويدلّ على ما تقدّم دعوى الإجماع، والسيرة العملية من المتشـرعة، وأنّ ذلك كلّه من طرق التوسّل واستجلاب الخير والبركة.

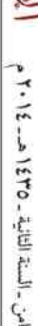
وزاد بعض الفقهاء استحباب كتابة القرآن ودعاء الجوشن الصغير والكبير، وبعض الكتابات الأُخرى[2].

ثمّ ذكروا بأنّه يُستحب أن يُكتَب اسم الميت والأدعية المتقدّمة على كفن الميت بتربة الإمام الحسين عليه السلام ذَكَرهُ كلّ من الشيخ المفيد والشيخ الطوسي[3]، وتبعهُ كلّ مَن تطرّق

(١) أُنظر: الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٤، ص١٩٩. زين الدين، محمد أمين، كلمة التقوى: ج١، ص٢١٦. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٨٢.

(٢) أُنظر: المفيد، محمد بن محمد، المقنعة: ص٧٨.المحقّق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: ج١، ص٤٠. الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشـريعة: ج١، ص٣٧٢. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٢٩٦. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٦٥ ـ ٦٩.

(٣) أُنظر: المفيد، محمد بن محمد، المقنعة: ص٧٨. الطوسي والمحقّق الحلي، محمد بن الحسن و نجم الدين جعفر بن الحسن، النهاية والنكت: ج١، ص٢٤٤.



لهذه المسألة من الفقهاء، ونسبة الحكم إلى الفقهاء صرّح به كلّ من الكركي والهندي، قال الكركي رحمه الله ـ بعد نقله عبارة العلّامة ـ: «**استحباب الكتابة بتربة الحسين عليه السلام ذكره الأصحاب**»[1]. وقال الهندي رحمه الله: «**وليكتب بتربة الحسين عليه السلام إن وُجد، ذكره الشيخان وتبعهما الأصحاب، وهو حَسن...** »[2].

وقد وافق عبارة (العروة الوثقى) ـ الآتية في حصول ذلك ـ كلّ المعلقين، إمّا بذكر الدليل الذي يُمكن أن يستدلّ على الاستحباب، وإمّا بالسكوت تأييداً لما ذكره السيد اليزدي، قال رحمه الله ـ بعد ذكر ما يستحب كتابته على الكفن ـ: «**والأوْلى أن يُكتب الأدعية المذكورة بتربة قبر الحسين عليه السلام، أو يُجعل في المداد شيء منها، أو بتربة سائر الأئمّة**»[3].

وصرّح العلامة الحلي في المختلف بأنّ هذا الحكم هو المشهور[4].

واختلفت كلمات فقهاء الإمامية في المقدار الذي يُكتب عليه من الأكفان، من الأذكار واسم الميت المتقدّم ذكرها.

الذي نسبه العلّامة إلى المشهور أنّه يُستحب أن تُكتب تلك الأذكار على الأكفان والجريدتين، ولعلّ هذا القول هو أوسع الأقوال هنا؛ حيث أطلق لفظ (الأكفان) الذي يشمل جميع قِطَعِه الواجبة والمستحبة.

وذهب جماعة إلى أنّ استحباب الكتابة على الأكفان يشمل فقط: الحبرة، والقميص، والإزار، والجريدتين، والعمامة. واقتصر جماعة على الأربعة الأُولى دون العمامة.

وزاد بعض الفقهاء على ما تقدّم: العمامة، فجعلها ممّا يُكتب عليه، ولكنّه في نفس

(١) الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد: ج١، ص٣٩٥.

(٢) الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٢٩٨.

(٣) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٤، ص١٨٣ ـ ١٨٤. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٦٩ ـ ٧٠.

(٤) اُنظر: العلاّمة الحليّ، الحسن بن يوسف، مختلف الشيعة: ج١، ص٤٠٦.

الوقت لم يأتِ على ذكر الجريدتين.

واقتصر آخر على ذكر الأكفان دون غيرها.

وذكر البعض أنّ المستحب هو الجريدتان، والقميص، والإزار، والحبرة، والعمامة، دون المواضع التي يستقبحها العقل لسوء الأدب، فلا يُكتب على المئزر إلّا على ما يحاذي الصدر والبطن، فالذي يقرب من القُبل والدُّبر تُستثنى من الكتابة عليها.

وقال البعض: إنّه يُكتب على الجريدتين والحبرة والقميص، وترك الإزار.

وقال آخر: إنّه يُكتب على الجريدتين والقميص والإزار، وترك الحبرة، وظاهرهُ دعوى الإجماع عليه[1].

وصرّح الشهيد الثاني بالاستحباب لجميع الأكفان بقوله: «**وأضاف الشهيد** [أي: الشهيد الأول]: **المئزر، والكلّ جائز، بل لو كُتب على جميع الأقطاع فلا بأس؛ لثبوت أصل المشروعيّة، وليس في زيادتها إلّا زيادة الخير إن شاء الله تعالى**»[2].

والفتوى في الوقت الحاضر ـ وهو المشهور على ما صرّح به الشيخ الأنصاري ـ هو: «**أن يُكتب على حاشية جميع قطع الكفن من الواجب والمستحب حتى العمامة... والجريدتين**»[3].

أدلّة القائلين بالاستحباب

إنّ القول باستحباب أن تكون الكتابة على الكفن بتربة الحسين عليه السلام هو المنسوب



(١) اُنظر: العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة: ج٤، ص٨٤ ـ ٨٦. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٢٩٩ ـ ٣٠٠.

(٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ج١، ص٩٢.

(٣) الحكيم، محسن، مستمسك العروة الوثقى: ج٤، ص١٨١ـ١٨٢. الآملي، محمد تقي، مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى: ج٦، ص٢١٥ .واُنظر: السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٢، ص٨٨. وغيرها.

إلى الفقهاء، والظاهر منه عدم الخلاف أو الإجماع.

هذا وقد استُدلّ للاستحباب المذكور بأنّ الكتابة بتربة الحسين عليه السلام على الأكفان ممّا يُرجى فيها الحفظ والأمان، وهي أمانٌ من كلّ خوف كما في الحديث، والكتابة بالتربة يُعدُّ أيضاً من الأُمور التي يُتبرّك بها.

كما أنّ الكتابة بالتربة يُعتبر جمعاً بين مندوبين وهما: الكتابة، وجعل التربة مع الميت.

والمستفاد من المروي في كتاب (الاحتجاج) في التوقيع الخارج عن صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف في جواب مسائل الحميري: فإنّه سأله عن طين القبر يُوضع مع الميت في قبره، هل يجوز ذلك أو لا؟ فأجاب عليه السلام: «**يوضَع مع الميت ويُخلط بحنوطه إن شاء الله**»[1]. وعبّر عنه الشيخ الجواهري بالصحيح[2].

وكتب الحميري أيضاً إلى صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف: «**رُويَ لنا عن الصادق** عليه السلام **أنّه كتب على إزار إسماعيل ابنه: إسماعيل يشهد أن لا إله إلّا الله. فهل يجوز لنا أن نكتب مثل ذلك بطين القبر أم غيره؟ فأجاب: يجوز ذلك**»[3].

ثمّ ذكر جملة من الفقهاء ـ تفريعاً على أصل الكتابة بتربة الحسين عليه السلام على الكفن ـ أنّه ينبغي أن تُبلّ التربة الحسينية بالماء لتكون الكتابة مؤثرة بالكفن، فلكي تؤثّر التربة

(١) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص٢٩.

(٢) أُنظر: الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٠٤.

(٣) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج: ج٢، ص٣١١ـ٣١٢. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص٥٣. وأُنظر ـ لوجه الاستدلال ـ: الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد: ج١، ص٣٩٥. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٢، ص١٨٧. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٢١٥. التوحيدي التبريزي، محمد علي، مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث السيد الخوئي رحمه الله): ج٥، ص٣٠٥ ـ ٣٠٦. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٢٣١. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٦٩ ـ ٧٠.



بالكفن، وتكون الكتابة بارزة وواضحة يُشترط أن تُبلّ بمقدار من الماء؛ لأنّ حقيقة الكتابة لا تتحقّق إلّا بذلك.

والظاهر أنّ مراد جميع الفقهاء ذلك، سواء المصرّح منهم بهذا أو الذين أطلقوا القول؛ للسبب المتقدّم ذكره[1].

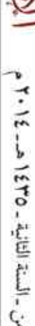
المطلب الثالث: استحباب وضع التربة الحسينية مع الميت في القبر

ذكر الفقهاء أنّ من مستحبات تجهيز الميت هو وضع التربة الحسينية مع الميت في القبر، وكان أول القائلين بهذه المسألة هو الشيخ المفيد والشيخ الطوسي (رحمهما الله): وهو المشهور بين المتقدّمين من فقهائنا، بل صرّح البعض بأنّه لا يوجد خلاف في القول بالاستحباب.

قال الشهيد الأول رحمه الله ـ وهو بصدد ذكر مستحبات كيفية الدفن ـ: «**يستحب وضع التربة معه، قاله الشيخان ـ المفيد والطوسي ـ ولم نعلم مأخذه، والتبرّك بها كافٍ في ذلك، والأحسن جعلها تحت خدّه، كما قاله المفيد في المقنعة**»[2].

وقال الشيخ الطوسي رحمه الله: «**ويُستحبّ أن يُجعل معه شيء من تربة الحسين عليه السلام**»[3].

وقال صاحب المدارك رحمه الله ـ تعليقاً على كلام العلّامة رحمه الله: «**ويُجعل معهُ شيء من تربة الحسين عليه السلام**» ـ: «**ذكر ذلك الشيخان، ولم أقف لهما على مأخذ سوى التبرّك بها، ولعلّه**



(١) أُنظر: الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد: ج١، ص١٩٥ـ١٩٦. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٢٩٨. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٢، ص١٨٧. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة: ج٤، ص٨٢.

(٢) الشهيد الأول، محمد بن جمال الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ج٢، ص٢١.

(٣) الطوسي والمحقّق الحلي، محمد بن الحسن ونجم الدين جعفر بن الحسن، النهاية والنكت: ج١، ص٢٥١. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط: ج١، ص١٨٦.

كافٍ في ذلك، واختلف قولهما في موضع جعلها...»[1].

وقال البحراني رحمه الله ـ وهو بصدد ذكر مستحبات الدفن ـ: «**منها: وضع التربة الحسينية (على مشرّفها أفضل الصلاة والسلام والتحية) معه، وهذا الحكم مشهور في كلام المتقدّمين، ولكن مستنده خفيٌّ على المتأخّرين ومتأخّريهم، قال في المدارك وقبله الشهيد في الذكرى والعلامة وغيرهما: ذكر ذلك الشيخان...**»[2].

وقال صاحب (مفتاح الكرامة) رحمه الله ـ تعليقاً على كلام العلّامة رحمه الله: «**وجعل شيء من تربة الحسين عليه السلام معه**» ـ: «**لم أجد في هذا خلافاً؛ لأنّها أمان من كلّ خوف، وفي المعتبر: ويُحلّ عقد كفنه، ويُجعل معه تربة. وعليه اتفاق الأصحاب، وظاهره دعوى الإجماع على الأمرين، لكن يظهر من آخر كلامه، حيث يقول: وأمّا وضع التربة ففتوى الشيخين: أنّ الإجماع على الأوّل، فتأمّل**»[3].

وقال النجفي رحمه الله: «**ومنها أن يُجعل معه شيء من تربة الحسين عليه السلام على ما ذكره الأصحاب من غير خلاف يُعرف فيه، فلعلّ شهرته بينهم، والتبرّك بها، وكونها أماناً من كلّ خوف، وما في الفقه الرضوي... كافٍ في ثبوته، مضافاً إلى الصحيح المروي عن الحميري...**»[4].

والقول بالاستحباب هو الذي أفتى به المعاصرون، كما في رسائلهم العملية، وغيرها من كتب الفتوى[5].

---

(١) العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ج٢، ص١٣٩ـ١٤٠.

(٢) البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٤، ص١١١ـ١١٢.

(٣) العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة: ج٤، ص٣٤٩ـ٣٥١.

(٤) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٠٤.

(٥) أُنظر: الاشتهاردي، علي بناه، مدارك العروة: ج٨، ص٣٩٤ ـ ٣٩٥. الحكيم، محسن، منهاج الصالحين: ج١، ص١٢٤. الخوئي، أبو القاسم، منهاج الصالحين: ج١، ص٨٨. الروحاني، محمد، منهاج الصالحين: ج١، ص١١٩. اللنكراني، محمد الفاضل، الأحكام الواضحة: ص٧٧. السيستاني، علي، منهاج الصالحين: ج١، ص١١٣. الفياض، محمد إسحاق، منهاج الصالحين: ج١، ص١٤٣. الوحيد الخراساني، حسين، منهاج الصالحين: ج١، ص٩٧.



أدلّة القول بالاستحباب

أدلّة القول باستحباب وضع التربة مع الميت واضحة ومتعدّدة، ولكن رغم ذلك نجد أن العاملي في (مدارك الأحكام) ـ بعد أن نسب القول بالاستحباب إلى الشيخين ـ قال: «**لم نقف لهما على مأخذ**»[1]. وتبرّع لهما بأنّ المدرك الوحيد هو التبرّك بالتربة، وهذا يكفي لإثبات الاستحباب.

وهذا اعتراف منه بعدم وجود دليل سوى الدليل الذي تبرّع به، ولكنّ هذه الدعوى مجانِبة للحقيقة، فبالإضافة إلى كون الحكم مشهوراً بين الفقهاء، بل عليه دعوى عدم الخلاف بينهم[2]، ذُكر له أدلّة أُخرى، وهي كالآتي:

١ـ ما رواه الشيخ الطوسي في أبواب المزار من كتاب (التهذيب) في الصحيح عن محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال: «**كتبت إلى الفقيه أسأله عن طين القبر يُوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك أم لا؟ فأجاب ـ وقرأت التوقيع ومنه نسخت ـ: يُوضع مع الميت في قبره ويُخلط بحنوطه أن شاء الله تعالى**»[3].

وقد رواه الطبرسي في (الاحتجاج)[4] عن محمد بن عبد الله، عن أبيه، عن صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف.

٢ـ ما رواه الشيخ الطوسي رحمه الله في (مصباح المتهجّد) عن جعفر بن عيسى أنّه سمع أبا الحسن عليه السلام يقول: «**ما على أحدكم إذا دفن الميّت ووسّده التراب أن يضع مقابل**

---

(١) العاملي، محمد بن علي، مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام: ج٢، ص١٣٩ـ١٤٠.

(٢) أُنظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٤، ص١١١ـ١١٢. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة: ج٤، ص٣٤٩ـ٣٥١.

(٣) الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام: ج٦، ص٧٦. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص٢٩.

(٤) أُنظر: الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب، الاحتجاج: ج٢، ص٣١١.



وجهه لَبِنَة من الطين، ولا يضعها تحت رأسه»[1].

والظاهر أن المراد من (الطين) المذكور في الرواية هو (طين قبر الحسين عليه السلام)، ومن هنا أورده الشيخ الطوسي في جملة أحاديث (تربة الحسين عليه السلام).

ولعلّ اختيار هذه العبارة المجملة من قِبَل الإمام عليه السلام؛ لأجل التقية التي كانوا يعيشونها آنذاك، أو لكون هذا الإطلاق على التربة الحسينية كان شائعاً في ذلك الزمان، ومعلومية المراد منه عند السامع[2].

٣ـ النصّ الوارد في (فقه الرضا عليه السلام) قال: «**ويجعل معه في أكفانه شيئاً من طين القبر وتربة الحسين بن علي عليهما السلام**»[3].

٤ـ ما رُوي عن (منتهى المطلب) و(تذكرة الفقهاء) و(نهاية الأحكام) قال: «**إنّ امرأة كانت تزني وتضع أولادها وتحرقهم بالنار خوفاً من أهلها، ولم يعلم به غير أُمّها، فلمّا ماتت دُفنت فانكشف التراب عنها، ولم تقبلها الأرض، فنُقلت من ذلك المكان إلى غيره، فجرى لها ذلك، فجاء أهلها إلى الصادق عليه السلام وحكوا له القصة، فقال لأُمّها: ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي؟ فأخبرته بباطن أمرها، فقال الصادق عليه السلام: إنّ الأرض لا تقبل هذه؛ لأنّها كانت تعذّب خلق الله بعذاب الله، اجعلوا في قبرها شيئاً من تربة الحسين عليه السلام، فَفُعِلَ ذلك بها فسترها الله تعالى**»[4].

وقال الكركي ـ وهو بصدد معالجة سند الرواية ـ: إنّ الرواية الأخيرة مشتهرة

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهجد: ص٧٣٥. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص٣٠.

(٢) اُنظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٤، ص١١٢. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٣، ص٣٠٤. القمّي، الميرزا أبو القاسم، غنائم الأيام: ج٣، ص٥٣١.

(٣) فقه الرضا (المنسوب للإمام الرضا عليه السلام): ص١٨٤.

(٤) العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب: ج٧، ص٣٨٥. الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء: ج٢، ص٩٥. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص٢٩ـ٣٠.



مضمونها، فتُقبل وإن ضُعِّفت، بل يُقبل الضعيف في روايات السُّنن مطلقاً[1].

٥ـ الروايات الواردة بلسان: إنّ تربة الحسين عليه السلام أمان من كلّ خوف. وهذا يكفي دليلاً للاستحباب، فإنّ الميت بعد انقطاعه عن هذه الدنيا يمرّ بحالات من ظلمة القبر، والوحدة، وضغطة القبر، وغيرها من الأهوال التي يحتاج معها إلى الأمان، والتخفيف من الوحشة والعذاب والحساب، ومن هنا ورد أنّ ابن آدم إذا مات قامت قيامته[2].

والنصوص الدالّة على هذه الحقيقة هي ما ورد في كتاب كامل الزيارات، في الباب الثاني والتسعين، تحت عنوان: (إن طين قبر الحسين عليه السلام شفاء وأمان)، فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ في طين الحائر الذي فيه الحسين عليه السلام شفاءً من كلّ داءٍ وأماناً من كلّ خوفٍ**»[3].

المكان الذي تُجعل فيه التربة مع الميت

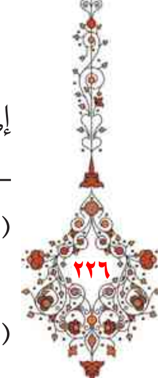
بعد إثبات أصل استحباب وضع التربة مع الميت، وقع بين الفقهاء خلاف في المكان الذي تُوضع فيه التربة، وحاصل الأقوال هو:

١ـ ليس لها مكان محدّد، فتوضع مع الميت كيفما اتفق، وهذا القول هو المنسوب إلى أكثر العلماء، وهو مختار كبار الفقهاء؛ لدلالة بعض الأدلّة السابقة عليه، ولا أقلّ

(١) اُنظر: الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد: ج١، ص٤٤٠. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة: ج٤، ص٢٥٢.

(٢) اُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٥٨، ص٧.

(٣) ابن قولويه القمي، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٤٦٧، ح٤، وح٥. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٣٨٥. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٢، ص٢٢٧.



وجود التبرّك في جميع الحالات.

٢ـ أن تُجعل التربة في كفن الميت، وهو مختار بعض الفقهاء، ويدلّ على هذا القول بعض الأدلّة السابقة.

٣ـ أن تُجعل التربة الحسينية تحت خدّ الميت.

٤ـ أن تجعل التربة الحسينية في وجه الميت.

٥ـ أن تجعل التربة الحسينية في لحد الميت تلقاء وجهه.

والأقوال الثلاثة الأخيرة لا دليل عليها؛ على ما صرّح به بعض الفقهاء.

نعم، استُدلّ للقول الأخير برواية الشيخ في (مصباح المتهجد).

ولكن ناقش البعض في ذلك: بأنّ إرادة طين القبر منه غير معلومة، وإن فهمه الشيخ الطوسي وغيره منه، وشيوع إطلاق الطين المطلق عليه بحيث يتبادر منه ممنوع[1].

وقد يحتمل البعض أنّ التربة الحسينية قد يصل إليها النجاسة من بدن الميت بعد دفنه ومضي أيام عليه، لضعف البدن وقابليته للتفسخ والفناء، وهذا غير جائز؛ لحرمة تنجيس التربة كما مرّ سابقاً.

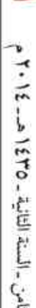
ويمكن دفع هذا الإيراد بأنه:

أولاً: أنّه يمكن التحرّز عن تنجيس التربة بوضعها في مكان من القبر لا يُحتمل وصول النجاسة إليها؛ لأنّ صحيح عبد الله بن جعفر الحميري، وحديث الزانية المتقدّمين يدلّان على وضعها في مطلق القبر، والأول منها صريح في ذلك.

(١) أُنظر: الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٣٨٦ـ ٣٨٧. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة: ج٤، ص٢٥٠ـ٢٥١. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٢، ص٢٢٧ـ٢٢٨. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٣٠٠. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٠٥.







ثانياً: إنّنا نقطع لحظة وضع التربة مع الميت بعدم وصول النجاسة إليها، وبطهارة بدن الميت وأكفانه حسب الفرض، واحتمال وصول النجاسة إليها لأجل تفسخ وتناثر بدن الميت بعد ذلك وهو مجرد شكّ، فنتمسّك بأصالة عدم وصول النجاسة إليها، وهذا يكفي لارتفاع الحرمة المُحتملة[١].

المطلب الرابع: دفن الميت عند مشهد الإمام الحسين عليه السلام

إنّ من مظاهر تقديس الشريعة لبدن الميت ـ والذي يرجع إلى احترام الميت نفسه ـ هو الحكم بدفن الميت في المكان الذي مات فيه، أو نقله إلى المشاهد المشرَّفة؛ ولذا أجمع الإمامية على كراهة نقل الميت قبل دفنه من بلدٍ إلى آخر؛ لأنّ النبي صلى الله عليه وآله أمر بالمسارعة بدفنه، وعدم تأخيره مهما أمكن، وأيضاً قد يؤدّي التأخير إلى عدم الأمن على جسد الميت من الفساد، ومعنى هذا أنّ الإمامية يجوِّزون النقل مع الكراهة[٢].

نعم، صرّح السيد الخوئي وغيره بأنّه لو لا الإجماع لحكمنا بالجواز بدون كراهة، للمناقشة الواضحة في أدلّة الكراهة[٣].

وأمّا فقهاء المذاهب، فقد اختلفوا في ذلك على أقوالٍ ثلاثة:

---

(١) أُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، الروضة البهية: ج١، ص١٤٧. العاملي، محمد جواد، مفتاح الكرامة: ج٤، ص٢٥١ـ٢٥٢. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٠٥.

(٢) أُنظر: الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ص٤٤. المحقّق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر: ج١، ص٣٠٧. الحلي، الحسن بن يوسف، منتهى المطلب: ج٧، ص٤٠٣. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ج٢، ص٨٥٤. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٤١٣ـ٤١٤. القمّي، الميرزا أبو القاسم، غنائم الأيام: ج٣، ص٥٤٦، وغيرها.

(٣) أُنظر: الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص٣٣١ـ٣٣٢.

فيرى الحنفية ـ وهو رواية عن أحمد بن حنبل ـ أنّه لا بأس بنقل الميت مطلقاً، وقيل: إنّه يجوز النقل إلى ما دون مدّة السفر، وقيّده محمد بن الحسن ـ من الحنفية ـ بقدر ميل أو ميلين.

وذهب جمهور الشافعية والحنابلة إلى أنّه لا يجوز نقل الميت قبل الدفن من بلدٍ إلى آخر إلّا لغرضٍ صحيح، وبه قال الأوزاعي وابن المنذر.

وقال الشافعي: إنّي لا أحبّ النقل إلّا أن يكون بقرب مكة، أو المدينة، أو بيت المقدس، فيختار أن يُنقل إليها لفضل الدفن فيها، وقال البعض منهم: إنّه يُكره نقله. وقال البعض الآخر: إنّه يحرم نقله.

وأمّا المالكية، فيجوز عندهم نقل الميت قبل الدفن وبعده من مكان إلى آخر، لكن بشروط ثلاثة:

أ) أن لا ينفجر حال نقله.

ب) أن لا تُنتهك حرمته.

ج) وأن يكون لمصلحة، كأن يُخاف عليه من أن يأكله البحر، أو تُرجى بركة الموضع المنقول إليه، أو ليُدفن بين أهله، أو لقرب زيارة أهله، وغيرها[1].

وقد استثنى الإمامية من الحكم بالكراهة، ما إذا كان النقل إلى أحد المشاهد المشرّفة، والتي منها مشهد الإمام الحسين عليه السلام (كربلاء)، فحكموا باستحباب النقل، هذا كلّه إذا كان النقل قبل الدفن.



(١) أُنظر: ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (شرح تنوير الأبصار): ج١، ص٦٠٢. النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين: ج٢، ص١٤٣. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المغني: ج٢، ص٥٠٩. الزرقاني المصري، محمد بن عبد الباقي، شرح الزرقاني على موطّأ الإمام مالك: ج٢، ص١٠٢. الأزهري، صالح عبد السميع، جواهر الإكليل (شرح مختصر خليل): ج١، ص١١٢. الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير: ج١، ص٤١٢. الموسوعة الفقهية الكويتية، إصدار وزارة الأوقاف الكويتية: ج٢١، ص١٠.

وأمّا إذا كان النقل بعد الدفن ففيه خلاف وتفصيل، وخلاصته:

أجمع فقهاء الإمامية[1] على أنّه لا يجوز نقل الميت بعد دفنه، وقد صرّح بالإجماع أكثر من واحد.

نعم، قال صاحب الوسيلة: يُكره تحويل الميت من قبرٍ إلى قبرٍ آخر[2]. فإنّ الظاهر منه الكراهة لا النهي.

وأطلق ابن الجنيد نفي البأس عن تحويل الميت إذا كان صلاحاً للميت[3].

وقد اختلف فقهاء المذاهب أيضاً على قولين:

فذهب الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنّه لا يجوز نقل الميت من مكانٍ إلى آخر بعد الدفن مطلقاً.

نعم، أفتى بعض المتأخرين من الحنفية بجواز النقل.

وجوّز المالكية النقل لكن بشروط ثلاثة تقدّم ذكرها، والتي منها أن تُرجى بركة الموضع المنقول إليه[4].

واستثنى جماعة من الإمامية من عدم جواز النقل إذا كان لأحد المشاهد المشرَّفة، وسوف يأتي.

هذا حاصل الأقوال في أصل جواز النقل وعدمه، مع بيان وجه الاستثناء من الكراهة أو الحرمة.

والمهم دراسة المستثنى، وهو جواز النقل ـ قبل وبعد الدفن ـ إلى المشاهد المشـرَّفة،

(١) أُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام: ج١، ص١٠٣. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٢، ص٢٤٥. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٦٠.

(٢) أُنظر: ابن حمزة الطوسي، محمد بن علي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ص٦٩.

(٣) أُنظر: الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٦٠.

(٤) أُنظر: مصادر فقهاء المذاهب السابقة.



ومنها مشهد الإمام الحسين عليه السلام، واستحباب ذلك وذكر أدلّته وفروعه.

استحباب نقل الميت إلى مشهد الإمام الحسين عليه السلام

إنّ نقل الميت له حالتان: تارة قبل الدفن، وأُخرى بعده:

الحالة الأُولى: نقل الميت قبل دفنه



إن القول باستحباب نقل الميت إلى المشاهد المقدسة ـ ومنها مشهد الإمام الحسين عليه السلام والدفن بقربه عليه السلام ـ هو المشهور بين الإمامية، بل لا خلاف فيه، وعليه دعوى الإجماع من قِبل جماعة، وعليه عمل الأصحاب من زمن الأئمّة إلى زماننا، كما صرّح به البعض[1].

قال المحقّق الحلي رحمه الله: «**وأمّا الثاني** [أي: استحباب نقل الميت إلى مشاهد الأئمّة] **فعليه عمل الأصحاب من زمن الأئمّة إلى الآن، وهو المشهور بينهم لا يتناكرونه...**»[2].

وقال الطوسي رحمه الله: «**يُكره نقل الميت من الموضع الذي مات فيه إلى بلدٍ آخر، إلّا إذا نُقل إلى واحدٍ من المشاهد، فإنّ ذلك مستحبٌّ له**»[3].

وقال العلّامة الحلّي رحمه الله: «**يُكره نقل الميت عن بلد موته بإجماع العلماء؛ لقوله عليه السلام: عجّلوهم إلى مضاجعهم. ويُستحب نقله إلى أحد مشاهد الأئمّة عليهم السلام؛ لأن عمل الإمامية عليه من زمن الأئمّة عليهم السلام إلى زماننا فكان إجماعاً، ولأنّه موضع شريف فينبغي قصده**»[4].

---

(١) أُنظر: الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد: ج١، ص٤٥٠. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٤١٣ـ٤١٤. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٢٨٥.

(٢) المحقّق الحليّ، جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر: ج١، ص٣٠٧.

(٣) الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ص٤٤.

(٤) العلاّمة الحليّ، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء: ج٢، ص١٠٢.

وقال الكركي ـ معلّقاً على عبارة العلّامة الحلّي: «**والنقل إلّا إلى أحد المشاهد**» ـ: «**أي: يُكره نقل الميّت عن بلد موته لمنافاته التعجيل المأمور به، وعلى ذلك إجماع العلماء، وهذا في غير مشاهد الأئمّة، فيستحب النقل إليها، وعليه عمل الإمامية من زمن الأئمّة إلى زماننا، فكان إجماعاً، قاله في التذكرة**»[1].

وقريب منها عبارة صاحب الرياض[2].

وقال أيضاً في الشرح الصغير: «**و [يكره] نقل الميت قبل الدفن إلى غير بلد موته، إلّا إلى أحد المشاهد المشرَّفة، فيستحب إجماعاً فتوى وعملاً، ويجوز بعده أيضاً ما لم يكن معه محرّم على الأظهر، خلافاً للأكثر، وهو أحوط**»[3].

وقال السيد اليزدي في العروة الوثقى ـ وهو بصدد تعداد الأُمور المكروهة في الدفن، وقد وافقه كلّ مَن جاء بعده وعلّق على عبارته مؤيّداً له ـ: «**الحادي والعشرون: نقل الميّت من بلد موته إلى بلدٍ آخر، إلّا إلى المشاهد المشرَّفة، والأماكن المقدّسة، والمواضع المحترمة، كالنقل من عرفات إلى مكة، والنقل إلى النجف، فإنّ الدفن فيه يدفع عذاب القبر، وسؤال الملكين، وإلى كربلاء والكاظمية وسائر قبور الأئمّة، بل إلى مقابر العلماء، بل لا يبعد استحباب النقل من بعض المشاهد إلى آخر لبعض المرجّحات الشرعية**»[4].

وقال السيد الخوئي ـ بعد أن ناقش أدلّة الكراهة في أصل النقل ـ: «**الجهة الثانية: النقل إلى الأماكن المتبرّكة ـ كالمشاهد المشرَّفة وغيرها من الأماكن التي**



(١) الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد: ج١، ص٤٥٠.

(٢) اُنظر: الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج١، ص٢٤١.

(٣) الطباطبائي الحائري، المير سيد علي محمد علي، الشرح الصغير في شرح المختصر النافع: ج١، ص٥٥.

(٤) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى: ج٢، ص١٢٩. واُنظر: الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى(تقرير لبحوث السيد الخوئي): ج٩، ص٣٣١ـ٣٣٢.

يُتقرّب بالدفن فيها إلى الله سبحانه ـ جائزٌ، بل مستحب، كالنقل إلى بيوت النبيّ صلى الله عليه وآله كالمعصومة عليها السلام[1]، وغيرها من قبور الأئمّة وبناتهم عليهم السلام، أو النقل إلى قبر عالم من العلماء، أو سيّد من السادات؛ للتوّسل بهم والاستشفاع بقبورهم»[2].

وممَّن صرّح بجواز النقل لشرف البقعة المنقول إليها: الشافعي، ولكنّه قيّدها بثلاث: مكة، والمدينة، وبيت المقدس.

وكذلك المالكية؛ حيث جوَّزوا النقل بشرط أن تُرجى بركة الموضع المنقول إليه الميت، وأيُّ بركةٍ أفضل من مجاورة سيد الشهداء عليه السلام؟

وأمّا الحنفية ورواية عن أحمد، فلم يقيّدوا جواز النقل بقيدٍ أو شرط[3].

أدلّة جواز نقل الميت قبل الدفن

إن الأدلّة المذكورة في عبائر الأعلام حول جواز نقل الميت قبل دفنه كثيرة، بعضها يصلح للاستدلال به مستقلاً، وبعضها يصلح للتأييد فقط، وسوف نعرض جميع الأدلّة تتميماً للفائدة:

الدليل الأول: الإجماع، وقد ادّعاه جماعة، منهم المحقّق الحلّي، والعلّامة الحلّي، والشهيد الأول، وصاحب اللوامع، والمحقّق الثاني في روض الجنان[4].

الدليل الثاني: إنّ عمل فقهاء الإمامية على النقل إلى مشاهد الأئمّة من زمن

---

(١) وهي السيدة فاطمة عليها السلام بنت الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام، من أعاظم أبنائه، وقبرها مشهد عظيم يُزار في مدينة قم المقدّسة.

(٢) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص٣٣٣.

(٣) اُنظر: مصادر الشافعية والمالكية السابقة.

(٤) اُنظر: المحقّق الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن، المعتبر في شرح المختصر: ج١، ص٣٠٧. الحلي، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء: ج١، ص٥٦. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٢٨٥. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٤٣.

الأئمّة عليهم السلام إلى الآن، وهو مشهور بينهم لا يتناكرون له[١].

الدليل الثالث: إنّ الناقل للميت إلى المشاهد المشرَّفة يقصد بذلك التمسّك بمَن له أهليّة الشفاعة، وهو أمرٌ حسنٌ بين الأحياء توصّلاً إلى فوائد الدنيا، فالتوصّل إلى فوائد الآخرة أوْلى، أو لأجل خصوصية في نفس التربة وهو التبرّك بها[٢].

ويؤيّد هذا المعنى عدّة روايات؛ حيث قال في الجواهر ـ ناقلاً عن بحار الأنوار قوله ـ: «**إنّه وردت أخبار كثيرة في فضل الدفن في المشاهد المشرَّفة لا سيّما الغري والحائر**»[٣].

قال في في الجواهر: «**إنّي سمعت من بعض مشايخي ناقلاً له عن المقداد أنّه قال: قد تواترت الأخبار أنّ الدفن في سائر مشاهد الأئمّة عليهم السلام مُسقطٌ لسؤال منكر ونكير**»[٤].

ومن هذه الأخبار:

أ) فحوى خبر محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام المروي في (مجمع البيان) و(قصص الأنبياء) للراوندي ـ مسنداً في الثاني ـ عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «**لمّا مات يعقوب حمله يوسف عليه السلام في تابوت إلى أرض الشام فدفنه في بيت المقدس**»[٥].



ب) الخبر المروي في (الفقيه) و(العلل) و(عيون الأخبار) و(الخصال) عن محمد بن علي بن الحسن قال: قال الإمام الصادق عليه السلام: «**إنّ الله أوحى إلى موسى بن عمران: أن أخرِجْ عظام يوسف من مصر ـ إلى أن قال ـ: فاستخرجه من شاطئ النيل في**

(١) أُنظر: المصادر السابقة.

(٢) أُنظر: المصادر السابقة.

(٣) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٤٦.

(٤) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٤٦. أُنظر: السيوري، مقداد بن عبد الله، التنقيح الرائع: ص٤، ص٤٦٠.

(٥) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص١٦٤.

صندوق مرمر، فلمّا أخرجه طلع القمر فحمله إلى الشام، فلذلك تحمل أهل الكتاب موتاهم إلى الشام»[1].

ج) رواية علي بن سليمان، قال: «**كتبت إليه أسأله عن الميت يموت بعرفات يُدفن بعرفات أو يُنقل إلى الحرم، فأيّهما أفضل؟ فكتب: يُحمل إلى الحرم ويُدفن؛ فهو أفضل**»[2].

د) وجود نصّ يدلّ على استحباب ذلك، وهو النصّ الذي أشار إليه في (ذكرى الشيعة) قال: «**قال المفيد في العزية: وقد جاء حديث يدلّ على رخصة في نقل الميت إلى بعض مشاهد آل الرسول صلى الله عليه وآله، إن وصّى الميت بذلك**»[3].

هـ) وهناك روايات أُخرى تؤكّد استحباب الدفن في مشاهد الأئمة عليهم السلام، منها: خبر اليماني المشهور الذي جاء بأبيه ليدفنه بالغري[4]، وقد أقرّه الإمام علي عليه السلام على فعله، ومنها: أمر الإمام الرضا عليه السلام بأن يُدفن يونس بن عبد الرحمن بالبقيع[5]، وغيرها.

وقال صاحب الجواهر رحمه الله ـ مُعقّباً على تلك الروايات ـ: «**والحاصل: أنّ مَن أيقظته أخبار الأئمّة الهداة عليهم السلام لا يحتاج إلى خصوص أخبار في التمسّك على رجاء النفع للميّت، ودفع الضرر عنه بالدفن قرب مَن له أهليّة الشفاعة لذلك، والأرض المباركة المشرَّفة بدفنهم بها أو بغيره، سيّما ما كان لفضلها تعلّق بالدفن ونحوه كمقبرة براثا؛ لما في خبر أبي الحسين الحذّاء عن الصادق عليه السلام: إنّ إلى جانبكم مقبرة يُقال لها: براثا.**

---

(١) المصدر السابق: ج٣، ص١٦٢.

(٢) المصدر السابق: ج١٣، ص٢٨٧.

(٣) الشهيد الأول، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ج٢، ص١١. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٣، ص١٦٣. القمّي، الميرزا أبو القاسم، غنائم الأيام: ج٣، ص٥٤٧.

(٤) اُنظر: الديلمي، محمد الحسن بن محمد، إرشاد القلوب: ج٢، ص٤٤٠. النوري، ميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ج٢، ص٣١٠.

(٥) اُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٦٩، ص٢٨٢.

يُحشر بها عشرون ومائة ألف شهيد كشهداء بدر»[1].

و) الأخبار الواردة في فضل كربلاء وشرفها، منها: ما رواه الطوسي بسنده إلى عمرو بن ثابت، عن أبيه، عن أبي جعفر الصادق عليه السلام قال: «**خلق الله كربلاء قبل أن يخلق الكعبة بأربعة وعشرين ألف عام، وقدّسها وبارك عليها، فما زالت قبل أن يخلق الله الخلق مقدّسة مباركة، ولا تزال كذلك، وجعلها الله أفضل الأرض في الجنّة**»[2].

الحالة الثانية: نقل الميت بعد دفنه

اختلف فقهاء الإمامية في جواز نقل الميت بعد دفنه إلى مشهد الإمام الحسين عليه السلام على قولين:

فالمشهور منهم لم يجوّزوا النقل مطلقاً، وإن كان لأحدِ المشاهد المشـرَّفة، ومنها مشهد الإمام الحسين عليه السلام.

بينما ذهب جماعة إلى جواز النقل، بل استحبابه[3]، فكان ذلك استثناءً من عدم الجواز المذكور، وإليك بعض كلماتهم:

قال الطوسي رحمه الله ـ بعد أن صرّح بكراهة نقل الميت قبل دفنه ـ: «**فإذا دُفن في موضع، فلا يجوز نقله وتحويله من موضعه، وقد وردت رواية بجواز نقله إلى بعض مشاهدِ الأئمّة، سمعناها مذاكرةً، والأصلُ ما ذكرناه**»[4].

(١) الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٤٧ـ٣٤٨. وقد ورد هذا الحديث في كامل الزيارات لابن قولويه: ص٣٣٠.

(٢) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج١٤، ص٥١٦.

(٣) أُنظر: الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ج٢، ص٨٥٤. الفاضل الهندي، محمد بن الحسن، كشف اللثام عن قواعد الأحكام: ج٢، ص٤١٧. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٢٨٨. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٦٠ـ٣٦١.

(٤) الطوسي، محمد بن الحسن، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ص٤٤.



وقال العلّامة الحلّي رحمه الله: «**ولو دُفن في غيره** [أي: في غير أحد المشاهد المشرَّفة] **لم يَجُزْ نقله، وإن كان إلى المشاهد، لإطلاق تحريم النبش، وسوّغه بعض علمائنا، قال الشيخ: سمعناه مذاكرةً**»(١).

وقال الشهيد الثاني رحمه الله: «**وكذا يحرم نقل الميت بعد دفنه إلى موضعٍ آخر؛ لتحريم النبش، واستدعائه الهتك، وإن كان ذلك إلى أحد المشاهد المشرَّفة على المشهور، ونقل المصنف في التذكرة جوازه إليها عن بعض علمائنا...** »(٢).

وقال في الرياض: «**ولا يجوز نقل الموتى بعد دفنهم إلى غير المشاهد إجماعاً؛ وكذا إليها** [أي: المشاهد] **على الأشهر، كما في القواعد و... ولا دليل عليه سوى استلزام النبش المحرّم، وهو غير المدّعى؛ فإذاً الجواز أقوى وفاقاً لظاهر النهاية...** »(٣).

وقريب منها عبارة المستند(٤).

وقريب منها عبارة الجواهر، مدّعياً عليه الشهرة، ونسبها إلى عدّة من الفقهاء(٥).

وقال صاحب العروة رحمه الله: «**والظاهر عدم الفرق في جواز النقل بين كونه قبل الدفن أو بعده، ومَن قال بحرمة الثاني فمراده ما إذا استلزم النبش، وإلّا فلو فُرض خروج الميّت عن قبره بعد دفنه بسببٍ: من سبُعٍ، أو ظالمٍ، أو صبيٍّ، أو نحو ذلك لا مانع من جواز نقله إلى المشاهد مثلاً...** »(٦).

وقال السيد الخوئي رحمه الله ـ بعد ذكره عدّة صور وفروع ـ: «**فإن كان النقل بنبشه**

---

(١) العلّامة لحليّ، الحسن بن يوسف، تذكرة الفقهاء: ج٢، ص١٠٢.

(٢) الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان: ج٢، ص٨٥٤.

(٣) الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٢، ص٢٤٥ـ٢٤٦.

(٤) أُنظر: النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٢٨٨.

(٥) أُنظر: الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٤٦٠.

(٦) اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى: ج٢، ص١٢٩. وأُنظر: الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى(تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص٣٣٥.

موجباً لإهانة الميت ـ أو لم يكن صلاحاً للميت ـ فلا ينبغي الإشكال في حرمته؛ لحرمة النبش حينئذٍ، وأما إذا لم تُعدّ إهانةً للميت وكان صلاحاً له، كما إذا نُبش لكي يُنقل إلى الأعتاب المقدسة والمتبرّكة، فالمشهور بينهم عدم الجواز، واختاره صاحب الجواهر، بل عن السرائر أنّه بدعةٌ وحرام، لكن ذهب جملة من المحقّقين إلى الجواز، كالمحقّق والشهيد الثانيين، وهذا هو الظاهر»[1].

أدلّة جواز نقل الميت بعد الدفن

تقدّم أنّ المشهور ذهبوا إلى حرمة النقل بعد دفن الميت، واعتمدوا في إثبات الحرمة على ثلاثة أدلّة:

الإجماع على تحريم النبش، ولزوم البدعة من حفر الميت ونقله، ولزوم هتك الميت.

وقد ناقش القائلون بالجواز جميع تلك الأدلّة، وحاصل ما اعتمدوا عليه أدلّة ثلاثة:

الدليل الأول: عدم وجود دليل على الحرمة والأصل في الأشياء الجواز، وأمّا الإجماع فيُناقش:

أولاً: إنّ بعض حالات النقل لا يستلزم النبش، كما لو خرج الميت بواسطة السيل، أو السبُع؛ فيرجع الكلام إلى جواز نقله بعد ذلك.

ثانياً: إنّ الإجماع المُدّعى ليس إجماعاً تعبدياً، بل لأجل كون النبش وكشف الميت بعد تغيره ونتن رائحته إهانة له، ومحلّ الكلام خارج عنه؛ لعدم استلزام الإهانة في حالة نقله إلى المشاهد المشرَّفة.

ثالثاً: إنّ الإجماع موهون بذهاب المحقّق والشهيدين إلى الجواز.

وأمّا أنّ النبش لأجل النقل توهينٌ للميت وهتكٌ له، ففيه: أنّ النبش لأجل النقل

---

(١) الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص٣٣٩ـ٣٤٠.

إلى المشاهد المشرَّفة ـ أو المكان المناسب للميت ـ تعظيم وإكرام له، ولا يُعدّ توهيناً بوجه.

وأمّا القول: بأنّ هذا من البدعة المحرّمة. فيصح إذا لم يدلّ الدليل على الجواز، ولكنّ الدليل على الجواز موجود، فترتفع به البدعة المدّعاة، خصوصاً إذا علمنا أنّ ذلك لم يكن محرّماً حتى يكون فعله بدعة، غاية الأمر أنّه لم يقع في زمن الأئمّة عليهم السلام.

الدليل الثاني: الروايات الدالّة على نقل يوسف من قبره إلى مكانٍ آخر، ونقل نوح لآدم عليه السلام، وقد تقدّم ذكرها في أدلّة المجوّزين قبل الدفن.

وما يُستشكل به من أنّ ذلك شرع ما كان قبلنا، فلا يكون شاملاً لنا. **يُردّ**: بأنّ هذا الحكم غير منسوخ في الشريعة الإسلاميّة، فيبقى على حاله.

الدليل الثالث: نُقل عن جملة من علمائنا أنّهم دُفنوا ثمّ نُقلوا، مثل الشيخ المفيد رحمه الله، فإنّه دُفن في داره مدّة ثمّ نُقل إلى جوار الإمامين الكاظمين عليهما السلام، والسيد المرتضى رحمه الله، فإنّه دُفن في داره ثمّ نُقل إلى جوار الحسين عليه السلام، ونُقل أيضاً أنّ الشيخ البهائي رحمه الله دُفن بأصبهان ثمّ نُقل إلى المشهد الرضوي (على مشرّفه السلام)، والظاهر أنّ وقوع ذلك في تلك الأوقات المملوءة بالعلماء الفضلاء لا يكون إلّا بتجويزهم لذلك، وهذا يكشف عن وجود دليل عندهم على ذلك.

الدليل الرابع: وجود رواية في جواز النقل سمعها الطوسي مشافهةً[1].

---

(١) أُنظر ـ لوجه الاستدلال ـ: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٤، ص١٤٦ـ١٤٨. القمّي، الميرزا أبو القاسم، غنائم الأيام: ج٣، ص٥٤٩ـ٥٥١. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان أحكام الشرع بالدلائل: ج٢، ص٢٤٥ـ٢٤٦. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٢٨٨ـ٢٨٩. الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص٣٣٩ـ٣٤١. الأمين، حسن، مستدركات أعيان الشيعة: ج٥، ص٢٨٤ـ٢٨٥. علي، حسن عبد الله، الحصون المنيعة (ردّاً على كتاب حوار هادئ بين السنّة والشيعة): ص١٦٠ـ١٦١.

من توابع الفرع الرابع

يتفرّع على أصل دفن الميت عند المشاهد المشرّفة أمران:

١ـ استثنى بعض الفقهاء من جواز النقل إلى المشاهد المشـرَّفة الشهيد؛ حيث قال: بأنّ الأوْلى دفنه حيث قُتل؛ لقوله صلى الله عليه وآله: ادفنوا القتلى في مصارعهم[١]. وهو ما نصّ عليه الشهيد الأول في الذكرى، وقال في (الدروس): إنّه مشهور.

وخالف بعض الفقهاء ذلك، وناقش الشهيد في الرواية التي استند إليها، وهي رواية (دعائم الإسلام) فإنّها ضعيفة السند؛ لإرسالها[٢].

٢ـ إنّ بعض الفقهاء ـ منهم الشيخ جعفر كاشف الغطاء[٣] الكبير ـ عمَّم الحكم إلى كلّ نقل، وإن استلزم تقطيع الميت وجعله إرباً، ولا هتك فيه لحرمة الميت.

وقد استدلّ له: بأصالة الإباحة، وأنّ كلمات الفقهاء مطلقة تشمل حالة تقطيع الميت، وإطلاق ما دلّ على جواز النقل كرواية اليماني، خصوصاً بعد الدفن، فمع جوازه بعد الدفن يكون جوازه قبل الدفن إذا استلزم التقطيع أوْلى.

وهذا لا يُعدّ هتكاً للميت بل هو كرامةٌ له؛ فإنّ الأحياء قد تُقطّع بعض أعضائهم

---

(١) اُنظر: القاضي المغربي، النعمان بن محمد، دعائم الإسلام: ج١، ص٢٣٨. ابن ماجه القزويني، محمد بن يزيد، سُنن ابن ماجه: ج١، ص٤٨٦، ح١٥١٦.

(٢) اُنظر: البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة: ج٤، ص١٥١. القمّي، الميرزا أبو القاسم، غنائم الأيام: ج٣، ص٥٤٩. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٤٨. الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص٣٣٤.

(٣) اُنظر: القمّي، الميرزا أبو القاسم، غنائم الأيام: ج٣، ص٥٤٨. النراقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة: ج٣، ص٢٨٧ـ٢٨٨. الجواهري، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ج٤، ص٣٤٨ـ٣٥٠. الغروي، علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى (تقريراً لبحوث السيد الخوئي رحمه الله): ج٩، ص٣٣٤ـ٣٣٦. السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٢٣٨.



لأجل مصلحة تقتضي التقطيع، من دون أن يُعدّ ذلك هتكاً له.

وخالف جماعة ما ذهب إليه كاشف الغطاء وأتباعه، وناقشوا كلّ الأدلّة المتصوّرة في المقام، وحكموا بحرمة ذلك؛ ومرجع ذلك إلى لزوم احترام المؤمن بعد موته؛ ولأنّ حرمته ميتاً كحرمته حياً، لا فرق في ذلك فيهما.

والتمس السيد عبد الأعلى في (المهذب) ـ بعد أن ناقش الأدلّة المتقدّمة ـ دليلاً آخر؛ إذ قال: «**إنّ المسألة من صغريات الأهمّ والمهم، فإذا كان حفظه عن مكاره الروحية بإيصاله إلى جوار مَن بجواره تتحفّظ الأرواح والنفوس عمّا يُخاف ويُحذر، وتصل إلى ما أعدّ الله من المقامات المعنوية متوقّفاً على تقطيع جسمه فكلّ أحد يرضى بذلك، بل الشرع أيضاً يرجّحه؛ لكثرة اهتمام الشارع بإيصال نفوس أُمّته إلى المقامات المعنوية في جميع العوالم التي تمرّ على الإنسان، ولا وقع للجسم الجامد الذي يفنيه التراب عمّا قريب في مقابل درك الفضائل المعنوية الأبدية من جوار أولياء الله تعالى، ويشهد لقول كاشف الغطاء رحمه الله إطلاق ما مرّ من نقل موسى عظام يوسف، ودفنها في بيت المقدس؛ فإنّ إطلاقه يشمل حصول كسر في العظم، خصوصاً في الأزمنة القديمة التي يصعب فيها النقل والانتقال جداً**»[1].

---

(١) السبزواري، عبد الأعلى، مهذّب الأحكام: ج٤، ص٢٣٨.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السيرة الحسينية

تنوع الأساليب ووحدة الهدف

سارة رضائي[1]

ترجمة: رعد الحجاج[2]

توطئة

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة إلهية كبرى، أوجبها الدين الإسلامي المقدّس على كل مسلم، بل يمكن القول: تُشكِّل هذه الفريضة أساساً ومرتكزاً لباقي الفرائض الدينيّة، ويمثل هذا العنصر الأصيل ـ بصفته وسيلة ناجعة لإصلاح الفرد والمجتمع ـ أفضل وأشمل وأكمل نظام للإصلاح على الإطلاق. وفي الحقيقة لنا أن نقول: إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أوسع من التكليف الشرعي، بمعنى أنّ عقل الإنسان يحكم بأهمية وضرورة دعوة الناس بعضهم البعض إلى الخير والصلاح.

---

(١) باحثة إيرانية، ماجستير في التفسير وعلوم القرآن.

(٢) طالب في مرحلة الدكتوراه، قسم الفقه المقارن، في جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله العالمية.

وعلى هذا الأساس؛ كل فعل حسن أو قبيح ـ سواء كان من الواجبات أو المحرمات، أو المستحبات أو المكروهات الشرعية، أم لم يكن من تلك العناوين ـ لا بدّ من أن يكون مصداقاً لأحد عنوانيْ المعروف أو المنكر.

صحيح أنّ هناك عوامل عديدة وراء نهضة الإمام الحسين عليه السلام وثورة عاشوراء، لكنّ العامل الأهم هو إقامة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وهذا يعني أنّ الإمام عليه السلام كان مصمِّماً على تلك النهضة حتى لو لم يوجّه له أهل الكوفة دعوة للحضور ولم يصرّ عليه يزيد لمبايعته أيضاً.

وعليه؛ كان الهدف من ثورة الإمام الحسين عليه السلام تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكانت ماهية نهضة عاشوراء إحياء الإسلام، وكان الوجود المقدس لسيد الشهداء أبي عبد الله الحسين عليه السلام في هذه النهضة متمثلاً بأنّه الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر. ومن هنا، استفاد الإمام لتحقيق هذا العنصر الأصيل والفريضة الإلهية الهامة من أساليب عملية متعددة، ووظّف كل واحد من تلك الأساليب في موضع معين لكسب النتيجة المطلوبة وتحقيق هدفه المقدس، ألا وهو (إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

ونحن في هذه المقالة بصدد بحث الأساليب المتنوعة والعملية التي استفاد منها الإمام الحسين عليه السلام في سبيل العمل بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

بحوث تمهيدية

١ـ بحث المفاهيم والألفاظ

الأُسلوب: قال ابن منظور في معناه: «**الأُسْلوبُ: الطريق والوجه والمذْهَبُ... ويُجمَعُ أَسالِيبَ**»[1].

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج١، ص٤٧٣، مادة «سلب».

ولا يختلف المعنى الاصطلاحي عن اللغوي لهذه المفردة؛ إذ إنّه يعني الطريقة والقاعدة والعادة والمنهج وما إلى ذلك.

المعروف والمنكر: قال ابن منظور في هذا الصدد: «**المعروف: اسم جامع لكل ما عُرف من طاعة الله والتقرّب إليه والإحسان إلى الناس، وكل ما ندَب إليه الشرعُ ونهى عنه من المحَسَّنات والمقَبَّحات، وهو من الصفات الغالبة، أَي: أَمْر مَعْروف بين الناس إذا رأَوْه لا يُنكرونه. والمعروف: النَّصَفةُ وحُسْن الصُّحْبةِ مع الأَهل وغيرهم من الناس، والمنكَر: ضدّ ذلك جميعه**»[1].

وقال الراغب في معناهما: «**المَعْرُوفُ: اسمٌ لكلّ فعل يُعْرَفُ بالعقل أو الشّرع حُسنه، والمنكر: ما يُنكر بهما... ولهذا قيل للاقتصاد في الجود: مَعْرُوفٌ؛ لما كان ذلك مستحسناً في العقول وبالشّرع**»[2].

السيرة: اسم مصدر من المادة (سير)، وتعني على ما أفاد اللغويون: الطريقة والهيئة والحالة[3]، هذا لغةً.

أما اصطلاحاً، فقد قال الراغب الأصفهاني في معنى السيرة: «**الحالة التي يكون عليها الإنسان وغيره، غريزيّاً كان أو مكتسباً**»[4].

٢ـ أهمية فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تعدّ فريضة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) من أهمّ الفرائض الدينيّة، فورد التأكيد الكبير عليها في الآيات القرآنية المباركة والسيرة العطرة للأئمة الأطهار عليهم السلام، بل اعتُبِرت من ضروريات الدين. وسنُشير إلى نماذج من الآيات القرآنية والروايات

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٢٤٠، مادة «عرف».

(٢) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن: ص٥٦١، مادة «عرف».

(٣) أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج٤، ص٣٩٠، مادة «سير».

(٤) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن: ص٣٩٠، مادة «سار».

الكثيرة في هذا المجال:

أ) الآيات القرآنية

قال تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[1].

دأب القرآن الكريم على تقديم الأمر بالمعروف على النهي عن المنكر؛ ذلك أنّ زيادة المعروف في المجتمع وشيوع الأمر به يؤدي في نهاية المطاف إلى التقليل من المنكرات. وبعبارة أُخرى: بفتح أبواب المعروف تُغلق أبواب المنكر.

وقال أيضاً: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْ... وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ... وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ﴾[2].

وبهذا يتبيّن أنّ القرآن يؤكد على أنّ التفاهم والوحدة والاتفاق بين المسلمين مبدأ لجميع أنواع المعروف، وأنّ الاختلاف والتفرقة أقبح المنكرات.

ب) الروايات

هناك أحاديث كثيرة وردت عن الأئمة الميامين عليهم السلام في خصوص فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنها على سبيل المثال: أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله قال: «**مَن أمرَ بالمعروف ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في أرضه، وخليفة رسول الله، وخليفة كتابه**»[3].

وقال الإمام الباقر عليه السلام حول أهمية هذه الفريضة الإلهية وآثارها الإيجابية في المجتمع: «**إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء ومنهاج الصلحاء،**

(١) آل عمران: آية ١١٠.

(٢) آل عمران: آية ١٠٣ ـ ١٠٥.

(٣) الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن: ج ٢، ص٤٨٦.



فريضة عظيمة بها تُقام الفرائض، وتأمن المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتُردّ المظالم، وتُعمَّر الأرض، ويُنتصف من الأعداء، ويستقيم الأمر»[1].

فنرى أنّ الإمام أبا جعفر الباقر عليه السلام أشار في هذا الحديث إلى الأبعاد المختلفة والآثار العديدة المترتبة على العمل بهذه الفريضة، على المستوى العقدي والثقافي والأخلاقي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ وهذا يعكس مدى أهمية مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ودوره في إصلاح المجتمع الإسلامي.

٣ـ أهمية الأساليب المختلفة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

لا شك في ضرورة اتخاذ أساليب صحيحة وطرق مناسبة لأداء هذه الفريضة الإلهية؛ لأنّه أمر بديهي، وكفى لإثبات أهمية تعلُّم أساليب مختلفة لهذا العنصر الأصيل وتنوع صوره وأشكاله أنّ القرآن الكريم حدّثنا عن أساليب متنوعة قام بها الأنبياء عليهم السلام للتبليغ ودعوة الناس إلى الفضائل وإبعادهم عن الرذائل، وأوضح أنّ منهجية دعوة الأنبياء قائمة على هذا التنوع، ومن هذه الأساليب أنّه خاطب نبي الإسلام صلى الله عليه وآله قائلاً: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[2]، وكذلك قال: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[3].

وعلى هذا الأساس؛ اختار الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ـ وبتوجيه إلهي ـ أفضل الأساليب وأكثرها تأثيراً عند التعاطي مع الظروف المختلفة للمخاطبين، وميّز عن طريق الأساليب العامة والجزئية بين المناهج الدائمة والمؤقتة وبين الحلول (التكتيكات) و(الاستراتيجيات)[4].

---

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٥، ص٥٦.

(٢) الشعراء: آية٢١٤.

(٣) النحل: آية ٤٤.

(٤) اُنظر: عباسي مقدم، اسوه هاى قرآن وشيوه هاى تبليغى آنان: ص٨٨.

ومن الشواهد على أنّ النبي صلى الله عليه وآله استفاد من أساليب مختلفة في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دعوة الناس آحاداً وجماعات وفي أشق لحظات الدعوة، باللين والمرونة تارةً والشدة والغلظة أُخرى؛ ومن هنا، يتحتم لمن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر الاطّلاع على الأساليب المختلفة في هذا الصدد والاستفادة منها في الوقت المناسب؛ لأنّ احتمالات نجاح الآمرين بالمعروف والناهين عن المنكر تختلف باختلاف الطرق والأساليب حتى في المجال الواحد أيضاً، فيمكن إحراز النجاح التام عند استعمال أُسلوب معيّن والإخفاق عند استخدام أُسلوب آخر في الموضوع ذاته. ومن هذا المنطلق، قال النبي الأكرم صلى الله عليه وآله: «**مَن أمرَ بمعروفٍ فليكنْ أمرُه ذلك بمعروفٍ**»[1].

وبهذا يتبين أنّ اتخاذ الأُسلوب المناسب في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يُعدّ أحد عوامل النجاح في هذا المجال، ومن شأنه أن يُضاعف من قيمة الفرص الموجودة أمام الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، ويحقق له النتيجة المنشودة بأقل مشقة ممكنة. وحيث إنّ الإمام الحسين عليه السلام كان من أكبر المبلغين للدين الإسلامي، ومن خيرة دعاة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد استفاد لإحياء هذه الفريضة الإلهية الكبرى من أساليب صائبة ومتنوعة، كلٌّ في موضعه ووقته المناسب، فكانت هذه الأساليب ـ حقاً ـ من أروع أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٤ـ أسباب القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السيرة الحسينية

عندما نبحث الأسباب الداعية إلى نهضة الإمام الحسين عليه السلام بخصوص عنصر (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، لا بدّ لنا من بحث العوامل والأسباب التي دفعت الإمام إلى الثورة من أجل إحياء هذا العنصر الأصيل؟

(١) المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمال في سُنن الأقوال والأفعال: ج٣، ص٦٦، ح ٥٥٢٣.

إنّ لهذا الموضوع وضرورة معرفته أهميةً كبيرةً جعلت قائد الثورة الإسلاميّة يقول: «**ينبغي معرفة العوامل التي مهدت لحادثة عاشوراء وقيام الإمام الحسين**عليه السلام**؛ لمنع إصابة مجتمعنا الإسلامي بما أُصيب المجتمع آنذاك، فلم تمضِ إلّا سنوات معدودة على تأسيس النبي**صلى الله عليه وآله**لمجتمع صدر الإسلام حتى ابتُلي بذلك الوضع المزري؛ ولذا يتوجب على شعبنا أن يحذر بشدة لئلا يُصاب بذلك الداء. يجب أن نُشخّص الداء المذكور ونعتبره خطراً عظيماً ونحرص على اجتنابه**»[1].

وبغية إدراكٍ أفضل لهدف الإمام عليه السلام من إحياء هذا العنصر المهم، لا بدّ من الإشارة إلى الأوضاع والأحوال السائدة في ذلك الزمان؛ لتتضح العوامل التي أسهمت في بلورة هذه النهضة الخالدة.

وعند مراجعة الوصية التي كتبها الإمام الحسين عليه السلام لأخيه محمد بن الحنفية[2]، يتبين أنّ المجتمع الإسلامي كان في تلك البرهة بمنأى عن الإسلام الأصيل، بحيث لم يبقَ من الإسلام إلّا اسمه ومن القرآن إلّا رسمه، وكان يزيد يحرّم حلال الله ويحلّل حرامه جهاراً، ويخالف الإسلام في جميع أفعاله وسلوكه علناً، حتى أضحى تعاطي الخمر ومنادمة القرود والكلاب وما إلى ذلك من عاداته الدائمة وسيرته الثابتة. وترتَّبت على تلك السلوكيات القبيحة والأعمال المنافية للإسلام ـ التي صارت جزءاً من شخصيته ـ نتائج مريرة انعكست على الدين الإسلامي، حتى طوى النسيان سيرة النبي صلى الله عليه وآله وابتعد الناس عن الإسلام تماماً.

وقد حوّل يزيد المجتمع الإسلامي آنذاك إلى مستنقع حلّت فيه الرذائل بدل الفضائل والأهواء بدل القيم، من خلال الأعمال غير الشرعية والمناهضة للدين الإسلامي، من قبيل: الانحراف في أصل الدين (تحريف الإسلام)، الانحراف في

---

(١) صحيفة كيهان باللغة بالفارسية، ١٣/ ٧/ ١٩٩٢م.

(٢) أُنظر: أهمّ فقرات الوصية في الصفحات القادمة ضمن عنوان: (الأُسلوب الكتابي).

أصل الولاية، وترك فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتبديل الخلافة والإمامة إلى سلطنة، وبسط الظلم والجور في المجتمع الإسلامي، وعدم الاكتراث للانحرافات الثقافية والموبقات الأخلاقية، وإضعاف القيم الدينيّة و... ومن الطبيعي أنّ الخروج من المستنقع المذكور يتطلب تغييراً كبيراً وتحولاً عظيماً تستعيد فيه القيم مكانتها الأساسية، وتعود فيه الأصالة الواقعية إلى سابق عهدها في ظل سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله.

ففي مثل هذه الظروف، نادى الإمام الحسين عليه السلام [بلسان حاله]: (إن كان دين محمد صلى الله عليه وآله لا يستقيم إلّا بقتلي فيا سيوف خذيني). ويمكن القول بضرس قاطع: إنّ هذه العوامل تُشكِّل البُنية التحتية والعمود الفقري لقيام الإمام ونهضة عاشوراء. على أنّ كل واحد من تلك العوامل بحاجة إلى بحث وتحليل مفصل[1]، وهو خارج عن دائرة هذه الدراسة.

٥ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عنصر أصيل في النهضة الحسينية

من الجليّ أنّ هناك عوامل عديدة أسهمت في حدوث ثورة الإمام الحسين عليه السلام ونهضة عاشوراء، أهمها: إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ إذ يمكن استكشاف تلك الأهمية عِبر مواقف الإمام في الأوقات المختلفة، ومكاتباته، ووصاياه وخُطبه، وكذلك البحوث الروائية والتاريخية، بل ونصوص الزيارات أيضاً؛ فيُستفاد منها جميعاً أنّ أهمّ عامل من العوامل التي فجّرت ثورة عاشوراء هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل إنّ هذه الميزة هي التي رفعت قيمة النهضة الحسينية وأكسبتها مزيداً من التقدير والاحترام؛ ولذا ثار الإمام الحسين عليه السلام لأجل إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فجاء ذلك على لسانه حينما قال: «**إنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا**

(١) أُنظر: بابا بورافشاني، محمد مهدي، جلوه هاى سبز وسرخ عاشورا.



مفسداً ولا ظالماً، وإنّما خرجت لطلب الإصلاح في أُمة جدّي، أُريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدّي وأبي علي بن أبي طالب»[1].

فاتضح بذلك أنّ الإمام الحسينعليه السلام جعل الهدف الأساس من قيامه هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ هذا المبدأ ضمان لبقاء الإسلام، ينعدم الإسلام بانعدامه؛ لذا عُرف مَن بقي من عائلة الإمام الحسينعليه السلام بعد واقعة كربلاء بأهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعملوا بعد يوم عاشوراء على إقامة هذه الفريضة المهمة أينما حلّوا.

أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السيرة الحسينية

سبق وأن أشرنا إلى أنّ معرفة أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وتوظيف الأدوات اللازمة والمفيدة للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر ـ أمر ضروري ولا مناص منه؛ فالتعرض إلى هذا العنصر، من دون التسلح بالمعلومات اللازمة واستخدام السبل الضرورية وتوفير الآليات المناسبة، قد لا يقف عند حدّ الإخفاق في الحصول على النتيجة المطلوبة، بل من المحتمل أن يؤدي عدم الاهتمام بذلك إلى نتائج عكسية وتنجم عنه أضرار كبيرة جداً على معتقدات المخاطبين أيضاً. فلا طائل ممن يتصدى لموضوع الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إن لم يكن على دراية تامة بالعوامل والخلفيات والمعوّقات والإشكاليات والظروف الزمانية والمكانية وكل جوانب الموضوع الأُخرى.

ومن هنا؛ إنّما يُكتب النجاح والتأثير للإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقترن ببرنامج مدروس وخطة محسوبة، ولو استطعنا استمداد هذه الأساليب من أقوال الأئمة من أهل البيتعليهم السلام واستقائها من أفعال الأولياء الإلهيين فلا ريب

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٢٩.



في أنّها ستكون أكثر تأثيراً.

وإذا ما راجعنا سيرة الإمام الحسين عليه السلام فسوف نجد أنّه كان على الدوام وفي جميع مراحل حياته بصدد إرشاد الأُمة وتطبيق فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسنُدرك أنّ ذلك لم يكن مقتصراً على واقعة عاشوراء. فالرجوع إلى السيرة العملية لأبي الأحرار عليه السلام وتحليل خطاباته ومواقفه المختلفة وكتبه السياسيّة، أثناء صلح الإمام الحسن عليه السلام، ومواجهته لأُمراء المدينة الذين انغمسوا بالملذات والأهواء، ثمّ موقفه بعد شهادة أخيه من حكومة معاوية وتهميش العلويين، وتصدّيه للولاة الفاسدين، وتعامله مع الناس الساكتين عنهم، كل ذلك يدلّ على أنّه كان يسعى جاهداً لترسيخ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المراحل والجوانب كافة.

وعليه؛ فسعي الإمام الحسين عليه السلام لإحياء هذا العنصر الأصيل لم يكن مختصّاً بنهضة عاشوراء، وإنّما بلغ في تلك الفترة قمّة التجلّي. وبعد تلك النهضة أضحت مواقف هذا البطل المضحّي وحركة هذا الثائر الفدائي مثالاً رائعاً للآمر بالمعروف والناهي عن المنكر. ومن المصاديق الواضحة على ذلك: رفض البيعة ليزيد وموقفه الحادّ تجاه والي المدينة، والخروج منها إلى مكة محتجاً على ذلك، وتقديم النصائح إلى الأعداء في مواطن عدّة، وخطاباته في مكة الرامية إلى فضح السياسات الهوجاء لحكومة يزيد و...

والنقطة المهمة هنا هي: ما الأساليب التي اتبعها الإمام الحسين عليه السلام في سبيل إحياء هذه الفريضة الإلهية الكبرى لإيقاظ الأُمة من نوم الغفلة ودعوتها إلى المعروف ونهيها عن المنكر، والتي مكّنته من إشعال شمعة الأمل في ذلك المجتمع الذي كان يتخبَّط في ظلمات الجهل والضلال، التي لم يرَ التاريخ مثلها قطّ، وهي تزداد وهجاً وضياءً في كل يوم وفي كل عام وفي كل قرن؟

١ـ الأُسلوب الكلامي (الخطابات والأقوال)

يُعتبر الأُسلوب الكلامي أحد أهمّ أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السيرة الحسينية؛ فلطالما نصح الإمام الحسين عليه السلام وحذَّر العدو والصديق، الحاكم والمحكوم، ودعاهم إلى الخير والمعروف، ونهاهم عن الشر والمنكر. واتّسم الأُسلوب الكلامي باختلاف الأزمنة والأمكنة وتغيّر المصاديق:

أ) الخُطب

اتخذت الخطابة طابعاً خاصاً ومتميزاً في منهج الإمام الحسين عليه السلام بهدف إرشاد الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والشاهد على ذلك: خطاباته المتعددة في أوقات مختلفة ولأشخاص مختلفين، في مكة والمدينة، والأماكن التي نزلها بين مكة والكوفة، والتي ألقاها على مسامع الجيش الكوفي وفي معسكره في موضع يقال له: (البيضة)، وفي يوم عاشوراء عند اشتداد المعارك، وسنُشير إلى أمثلة في هذا المجال[١]:

خطبته في الحُجّاج

في عام ٥٧ أو ٥٨ من الهجرة، أي: قبل موت معاوية بسنتين، وذلك لما اشتد البلاء والظلم على أهل البيت عليهم السلام خصوصاً والشيعة عموماً، حجّ الحسين بن علي عليهما السلام، فجمع بني هاشم، رجالهم ونساءهم ومواليهم وشيعتهم، مَن حجّ منهم ومَن لم يحجّ، ومن الأنصار مَن يعرفه الإمام عليه السلام وأهل بيته، ثم لم يترك أحداً حجّ ذلك العام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله، ومن التابعين من الأنصار المعروفين بالصلاح والنسك إلّا جمعهم، واجتمع إليه بمِنى أكثر من سبعمائة رجل، ونحو مائتي رجل من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله.

(١) يُشار إلى أن أغلب تلك الخطب طويلة؛ ولذا سنُشير فقط إلى المقاطع التي تُبيِّن أهمية هذه الفريضة الإلهية ودعوة الإمام لأدائها.

كان الإمام عليه السلام يهدف من ذلك إلى إيصال رسالة بواسطة هذه الشخصيات البارزة إلى المسلمين كافة؛ ولذا قام فيهم خطيباً، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «**أما بعد، فإنّ هذا الطاغية قد صنع بنا وبشيعتنا ما علمتم ورأيتم وشهدتم وبلغكم، وإنّي أُريد أن أسألكم عن شيء، فإن صدقت فأصدقوني، وإن كذبت فأكذبوني، واسمعوا مقالتي، واكتبوا قولي، ثم ارجعوا إلى أمصاركم وقبائلكم ومَن ائتمنتموه من الناس ووثقتم به، فادعوه إلى ما تعلمون من حقّنا؛ فإنّا نخاف أن يُدرس هذا الحق ويذهب، والله متمّ نوره ولو كره الكافرون**». وما ترك شيئاً مما أنزل الله في القرآن فيهم إلّا قاله وفسّره، ولا شيئاً قاله رسول الله صلى الله عليه وآله في أبيه وأخيه وأُمه وفي نفسه وأهل بيته إلّا رواه، وكل ذلك يقول أصحابه: اللهمّ نعم، قد سمعنا وشهدنا. ويقول التابعون: اللهمّ نعم، قد حدّثنا مَن نصدّقه ونأتمنه. حتى لم يترك شيئاً إلّا قاله، فقال: «**أُنشدكم بالله إلّا حدّثتم به مَن تثقون به**»[1].

ولا ريب في أن إلقاء هذه الخطبة المثيرة بين الصحابة والتابعين، في ذروة اقتدار الحكومة الأُموية التي كمّمت جميع الأصوات وحبست جميع الأنفاس، يدلّ على العظمة الفكرية والاقتدار الروحي للإمام الحسين عليه السلام، ويكشف النقاب عن شجاعته الفائقة وإحساسه بالمسؤولية أيضاً، فلم يتوانَ عن الصدح بكلمة الحق وإحياء القيم الإسلاميّة في كل زمان ومكان ومهما اشتدّت سطوة الظالمين.

خطبته في جيش الحرّ الرياحي

من الخطب الأُخرى للإمام الحسين عليه السلام التي بيّنت أهداف الثورة وأهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، خطبته في أصحابه وأصحاب الحرّ بن يزيد الرياحي بعد لقائهم في منطقة البيضة، حيث حمد الله وأثنى عليه، ثم قال: «**أيها الناسّ، إنّ**

(١) أُنظر: النوري، الميرزا حسين، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل: ج١٧، ص٢٩١، ح٢٤.

رسول الله صلى الله عليه وآله قال: مَن رأى سلطاناً جائراً مستحلّاً لحرام الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقّاً على الله أن يُدخله مُدخله. ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد، وعطلوا الحدود، واستأثروا بالفيء، وأحلّوا حرام الله، وحرّموا حلاله، وأنا أحقّ من غيري...»[1].

والمستفاد من هذه الخطبة أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان عازماً على القيام علناً في سبيل إثبات الحكومة الدينيّة وإحقاق الحق وإحياء الأركان الإلهية والسنّة النبوية، وتبديل المجتمع المليء بالفتن والمشاكل إلى مجتمع ديني بواسطة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولذا قال: «**أنا أحقّ من غيري**». وتتجلى أهمية هذا الموضوع أكثر فأكثر حينما نرى أنّ الإمام توجّه بهذا الكلام إلى أفراد جيش الحرّ الرياحي الذين قطعوا الطريق عليه، ليدعوهم إلى هذا الأمر، أي: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

خطبته في أهل الكوفة

تفيد القرائن التاريخية المتوافرة بأنّ الإمام الحسين عليه السلام خطب في الكوفيين غير مرة يوم عاشوراء، أمرهم فيها بالمعروف ونهاهم عن المنكر، فأتمّ عليهم الحجة بذلك. لكنّنا ـ رعايةً للاختصار ـ سنتطرّق إلى بعض الفقرات فقط مما له صلة بموضوعنا من تلك الخطب المتعددة.

من الخطب التي ألقاها الإمام عليه السلام على مسامع أهل الكوفة قبل نشوب الحرب واحتدام القتال، والتي أشار فيها إلى أهداف قيامه، وأكد على إرساء دعائم الحق في ظل نهضته، أنّه قال لهم: «**ألا ترون أنّ الحقّ لا يُعمل به، وأنّ الباطل لا يُتناهى عنه؟! ليرغب المؤمن في لقاء الله محقّاً، فإنّي لا أرى الموت إلّا سعادة، ولا الحياة مع الظالمين**

---

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٤، ص٣٠٤.

إلّا برماً. إنّ الناس عبيد الدنيا والدين لَعِقٌ على ألسنتهم، يحوطونه ما درّت معائشهم، فإذا مُحّصوا بالبلاء قلّ الديّانون»[1].

ففي هذه الجمل القصيرة نسبياً، قدّم الإمام عليه السلام وصفاً دقيقاً ومناسباً للمجتمع الموبوء آنذاك، مشدّداً على أنّه لا أثر للعمل بالحق ولا طائل من فعل المعروف. وبعبارة أُخرى: ليس ثمَّة وجود في المجتمع الإسلامي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ولذا سآمر بالمعروف وأنهى عن المنكر لإقامة الحق وإحياء الخير، ولئن قُتلت فهو خير لي من البقاء في مثل ذلك المجتمع.

كذلك لما التقى الجيشان، وأقدم جيش عمر بن سعد على محاصرة جيش الحسين عليه السلام من جميع الجوانب، توجّه الإمام إلى صفوف جيش العدو وتحدَّث فيهم بكلام حماسي، مليء بالدروس والعبر، وموقظ للضمائر، فقال: «**ألا إنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين: السِلّة والذلّة، وهيهات منّا الذلة، يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون، وجدود طابت، وحجور طهرت، وأنوف حميّة، ونفوس أبيّة، لا تؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام**»[2].

وباختصار يتضح من كلام الإمام عليه السلام أنّه يبحث عن هدف أسمى من تشكيل الحكومة، فما الحكومة برأيه إلّا وسيلة لتحقيق العنصر الأصيل المتمثّل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب) الوصايا الخاصة

من أبلغ أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السيرة الحسينية، الوصايا



---

(١) الحراني، ابن شعبة، تحف العقول: ص١٤٧. وانُظر كذلك: ابن شهرآشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب: ج٤، ص٦٨.

(٢) الخوارزمي، الموفق بن أحمد، مقتل الحسين عليه السلام: ج٢، ص٧.

الخاصة التي قدّمها الإمام الحسين عليه السلام أثناء لقاءاته المباشرة مع بعض الشخصيات، وهي من السُّبل التي اعتمدها الإمام لغرض تحقيق هدفه الرفيع، ساعياً إلى الابتعاد عما يُثير غضب الطرف المقابل، وترجيح جانب اللين والدفع بالتي هي أحسن على جانب الأخذ بالشدّة، وتقديم عوامل المحبّة على عوامل البغض، حتى في التعاطي مع الخصوم. ونُشير أدناه إلى نماذج في هذا المجال:

لقاؤه بعبيد الله بن الحرّ الجعفي

إنّ ذهاب الإمام الحسين عليه السلام إلى عبيد الله بن الحرّ الجعفي كان من أعظم الدروس والعِبر في كربلاء، ومن المصاديق المهمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كان عبيد الله من وجهاء الكوفة، بعدما عُرف في شبابه بأنّه من قُطّاع الطرق، ولمّا تهيّأ أهل الكوفة لقتال الإمام الحسين عليه السلام تركها وخرج منها خوفاً من أن يبوء بإثم محاربته. لكنّ الإمام حينما نزل قصر بني مقاتل، بين مكة والكوفة، فإذا هو بفسطاط مضروب ورمح منصوب وسيف معلّق وفرس واقف على مذوده، فقال: لمن هذا الفسطاط؟ فقيل: لعبيد الله بن الحرّ الجعفي. فبعث إليه رسولاً يدعوه، غير أنّه رفض اللقاء بالإمام، فقام الحسين عليه السلام ثم صار إليه في جماعة من إخوانه، فسلّم وجلس عنده، وقال له: «**وأنت يا بن الحر، فاعلم أنّ الله عزّ وجلّ مؤاخذك بما كسبت وأسلفت من الذنوب في الأيام الخالية، وأنا أدعوك في وقتي هذا إلى توبة تغسل بها ما عليك من الذنوب، وأدعوك إلى نصرتنا أهل البيت**».

لكنّه أبى الاستجابة لتلك الدعوة ولم يستطع الاستفادة من الفرصة الذهبية التي فُسِحت له لتجاوز الماضي، ثم إنّه أظهر الندم لاحقاً على تركه نصرة الحسين عليه السلام[1].

---

(١) أُنظر: الكوفي، ابن أعثم، الفتوح: ج٥، ص٧٣ ـ ٧٤. البلاذري، أحمد بن يحيى، أنساب الأشراف: ج٣، ص١٧٥.

لقاؤه بعمر بن سعد

على الرغم من عزم أهل الكوفة الجادّ على قتال الإمام الحسين عليه السلام، وكون ذلك من الأُمور المسلّمة عندهم، لم يفوّت الإمام أيَّ فرصة لهدايتهم وإنقاذهم من النار وهم أعداؤه. وعلى هذا الأساس؛ أرسل إلى عمر بن سعد أنّي أُريد أن أُكلّمك فالقني الليلة بين عسكري وعسكرك. فوافق ابن سعد، والتقيا، فحذّره الإمام من مغبَّة عمله، ودعاه إلى ما فيه خيره وصلاحه، ونهاه عن ارتكاب المنكر، لكنّ ابن سعد تعلَّل بأُمور واهية وامتنع عن قبول دعوة الإمام[1].

نعم، نصح الإمام عليه السلام في لقاء مباشر وخاص مع عمر بن سعد هذا الأخير ودلّه على طريق السعادة، فأثبت لأعدائه بتصرّفه هذا حُسن نيّته ومقاصده الإصلاحية المتمثّلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

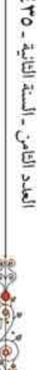
٢ـ الأُسلوب الكتابي (الكتب والوصية)

ومن الأساليب الأُخرى التي اتّبعها سيد الشهداء عليه السلام لإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأُسلوب الكتابي الذي تجسَّد بمصاديق مختلفة منها:

أ) الرسائل والكتب

تُعدّ المكاتبات وإرسال الكتب الرسمية من وسائل الدعوة والإعلام على مرّ التاريخ البشري، وقد استفاد الإمام الحسين عليه السلام من هذا الأُسلوب المهم في أوقات مختلفة بهدف إيقاظ الأُمة وحثّها على فعل الخيرات وصدّها عن اقتراف المنكرات. ولا يخفى أنّه يتعذَّر نقل جميع الكتب في هذا المقال؛ ولذا سنتعرّض إلى أهمها؛ مما يكشف عن الهدف الأساسي لهذه الدراسة:

(١) أُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٨٨.



كتابه إلى معاوية

ما إن اطّلع الإمام الحسين عليه السلام على مقتل حجر بن عدي على يد جلاوزة معاوية حتى آثر عدم السكوت، ورفع صوته بوجه معاوية، فكتب له كتاباً شديد اللهجة، أشار فيه إلى سياساته المناوئة للإسلام، وأماط اللثام عن جرائمه المتعددة، فقال ـ بعد ما حمد الله وأثنى عليه ـ: «... **ألستَ القاتل حجراً، أخا كندة، والمصلّين العابدين الذين كانوا يُنكرون الظلم ويستعظمون البدع، ولا يخافون في الله لومة لائم، ثم قتلتهم ظلماً وعدواناً، من بعد ما كنتَ أعطيتهم الأيمان المغلّظة، والمواثيق المؤكّدة، ولا تأخذهم بحدث كان بينك وبينهم، ولا بإحنة تجدها في نفسك...؟! فأبشر ـ يا معاوية ـ بالقصاص، واستيقن بالحساب، واعلم أنّ لله تعالى كتاباً لا يُغادر صغيرة ولا كبيرة إلّا أحصاها**»[1].

ولما وصل هذا الكتاب إلى معاوية وقرأه، فقَدَ صوابه وتحيّر في الردّ عليه وكأنّما أُلقم حجراً. ولا شك في أنّ هذا الكتاب مصداق بارز لإحياء عنصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّه أعلن فيه ـ بصراحة وبمنتهى الحزم ـ مخالفته لمعاوية وأتباعه، وانتقد جميع أفعاله الشنيعة، وأشار في أكثر من موضع إلى أنّه شخص قاتل وظالم وناكث للعهود والمواثيق، وقد جلس على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله ليُصدر الأوامر بقتل السائرين على السنّة النبوية.

كتابه إلى أشراف البصرة

أشار أبو عبد الله الحسين عليه السلام إلى هدفه في كتاب إلى أشراف أهل البصرة، طالبهم فيه بالعمل بكتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله، وعدم الغفلة عن واقع المجتمع، فقال: «**أنا أدعوكم إلى كتاب الله وسنّة نبيّه صلى الله عليه وآله؛ فإنّ السنّة قد أُميتت، وإنّ البدعة قد أُحييت،**

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٢١٢ـ ٢١٤.

وأن تسمعوا قولي وتُطيعوا أمري أهدكم سبيل الرشاد»[1].

وكما هو واضح، فإنّ مراد الإمامعليه السلام من إماتة السنّة إنّما هو بسبب سياسات بني أُمية؛ ولذا أخذعليه السلام على عاتقه القيام ضدهم واستنهاض هِمَم سائر المسلمين للثورة عليهم.

ب) وصيته إلى محمد بن الحنفية

من الأمثلة الأُخرى على الأُسلوب الكتابي الذي اتّبعه الإمام الحسينعليه السلام في منهجه لإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الوصية التي كتبها لأخيه محمد بن الحنفية، فلما عزم على الرحيل من المدينة إلى مكة، كتب له وصية وختمها بخاتمه، ورد فيها: **«... وإنّي لم أخرج أشراً ولا بطراً، ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنّما خرجت أطلب الإصلاح في أُمّة جدّي محمّدصلى الله عليه وآله، أُريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأسير بسيرة جدي محمدصلى الله عليه وآله وسيرة أبي علي بن أبي طالبعليه السلام»**[2].

ووفقاً لهذه الوصية، ما كان ليهدأ للإمام بالٌ حتى لو لم يطالبه أحد بالبيعة ليزيد؛ ذلك أنّ خلافه مع الحكومة الأُموية لا يدور حول سكوتهم عن أخذ البيعة وفي مقابل ذلك سكوته عنهم، بل إنّ وجود هذه الحكومة ملازم للظلم والفساد وتغيير أحكام الله تعالى، فلا بدّ من الثورة لاستئصال الشرّ المتمثل ببني أُمية من جذوره.

٣ـ الأُسلوب الفني

المقصود بالأُسلوب الفنّي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو: إمكانية الاستفادة من الفنّ لتبليغ القيم الإلهية، وبيان سُبل نفوذ المنكر إلى الحياة العامة ورسوخه في المجتمع. فيمكن التعرُّف على المعروف والمنكر، والتذكير بمخاطر



---

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٥، ص٣٥٧.

(٢) الخوارزمي، الموفق بن أحمد، مقتل الحسينعليه السلام: ج١، ص١٨٨.

التلوّث بالمفاسد وسلوك طريق الفساد، وبيان طرق مكافحته، من خلال المشاهد والعروض والأشعار والأناشيد والقصص وغيرها. ولهذا الأُسلوب مصاديق متعددة، أهمها ما يلي:

أ) المشاهد والعروض

تُمثِّل صلاة الظهر يوم عاشوراء أجمل عرض وأبهى مشهد رآه التاريخ على الإطلاق. ففي خِضَمّ المعركة القائمة بين الفريقين آنذاك، انبرى أحد العاشورائيين، وهو أبو ثمامة عمرو بن عبد الله الصائدي، فقال للحسين عليه السلام: «**يا أبا عبد الله، نفسي لك الفداء! إنّي أرى هؤلاء قد اقتربوا منك، ولا والله، لا تُقتل حتى أُقتل دونك إن شاء الله، وأُحبّ أن ألقى ربّي وقد صلّيت هذه الصلاة التي قد دنا وقتها. فرفع الحسين عليه السلام رأسه ثم قال: ذكرتَ الصلاة، جعلك الله من المصلّين الذاكرين. نعم، هذا أوّل وقتها. سَلوهم أن يكفّوا عنّا حتّى نُصلّي**»[1].

ألم يكن بمقدور الإمام عليه السلام الصلاة داخل الخيمة؟! لِمَ ضحّى بشخصين من أنصاره لإقامة الصلاة في ساحة الوغى؟! حقاً إنّ إقامة صلاة الجماعة في ساحة المعركة والجهاد، على وقع القتال الشديد واشتباك الأسنّة، وإلى جانب أجساد الأحبة المضرّجة بالدماء، وأمام أعين آلاف الجنود المحتشدين لقتل الحسين عليه السلام وأصحابه، لهي من أروع المشاهد التاريخية وأعظمها. ولقد كان الإمام عليه السلام على دراية تامة بالآثار الهائلة لهذا المشهد الفريد من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان عالماً بأنّ الصلاة في ساحة الحرب وإلى جانب أجساد الشهداء أبلغ من آلاف الخطب والكتب والمقالات وأمثالها، فعرض هو وصحبه الميامين أبهى صورة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في سياق الصلاة في يوم عاشوراء.

---

(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٤، ص٣٣٤.

ب) الشعر

عمد الإمام الحسين عليه السلام إلى الاستفادة من جميع مصاديق الأُسلوب الفنّي لإحياء الدين وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكانت الأشعار والأراجيز من العناصر المهمة جداً في نهضة عاشوراء؛ لأنّها ـ فضلاً عن بيان عُمق مشاعر قائلها، وهو الإمام الحسين عليه السلام ـ تشتمل على أسمى المعارف التي لا يُدركها سوى بيت الرسالة. ونُشير هنا إلى بعض الأمثلة في هذا المجال:

أبيات الإمام عندما نزل الشقوق

ورد أنّ الإمام الحسين عليه السلام لقي الفرزدق في موضع يُقال له: الشقوق، وتحدّثا حول شهادة مسلم بن عقيل، ثم أنشأ في ذلك يقول:

فإن تكن الدنيا تُعدّ نفيسة ... فدار ثواب الله أعلى وأنبل

وإن تكن الأموال للترك جمعها ... فما بالُ متروك به الحرّ يبخل

وإن تكن الأرزاق قسماً مقدّراً ... فقلّة حرص المرء في الكسب أجمل

وإن تكن الأبدان للموت أُنشئت ... فقتل امرئ بالسيف في الله أفضل

عليكم سلام الله يا آل أحمد ... فإنّي أراني عنكم سوف أرحل[1]

فنرى أنّ الإمام عليه السلام تحدّث في هذه الأبيات عن فناء هذه الدنيا وقيمة الحياة الآخرة؛ ولذا ينبغي التفاني في سبيل الله وإثبات صواب الدين وإحياء سنّة رسول الله صلى الله عليه وآله، كل ذلك إحياءً لدين الله ودفاعاً عن الحق، وحيث إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جملة مصاديق إحياء السنّة النبوية، يمكن القول: إنّ القتل في سبيل تحقيق هذه الفريضة الإلهية أمر حسن وممدوح جداً.

---

(١) الخوارزمي، الموفق بن أحمد، مقتل الحسين عليه السلام: ج١، ص٢٢٣. الإربلي، علي بن عيسى، كشف الغمة في معرفة الأئمة عليهم السلام: ج٢، ص٢٨.

بعض أراجيزه

أنشد الإمام الحسين عليه السلام بعض الأراجيز في ساحة القتال يوم عاشوراء، منها على سبيل المثال:

القتل أوْلى من ركوب العار   والعار أوْلى من دخول النار(1)

ومنها أيضاً:

أنا الحسين بن علي   آلـيــت أن لا أنـثـنـي

أحمي عيـالات أبي   أمضي على دين النبي(2)

وتكشف هذه الأبيات الحماسية عن أهمية هدف الإمام الحسين عليه السلام، ألا وهو الحفاظ على دين جدّه الكريم، إلى درجة التضحية بنفسه الشريفة في سبيله، وهذا من أعظم درجات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لجميع الأحرار ودعاة الحرية بأن لا ينصاعوا للذل والهوان تحت أيِّ ظرفٍ، وأن يدافعوا عن الإسلام بكل ما أُوتوا من قوة، وحتى آخر قطرة دم في عروقهم.

ج) التمثيل

التمثيل من المصاديق والأساليب الفنّية الأُخرى التي لها استعمال كبير في مجال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو عبارة عن بيان الأمر المعقول بمظاهر محسوسة، وتقريب المعنى إلى ذهن المخاطب، ويعدّ من أهمّ مصاديق الفنّ في دائرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولا يخفى أنّ هناك حضوراً واضحاً لهذا المنهج القرآني الفاعل في ملحمة عاشوراء، حيث استفاد الإمام الحسين عليه السلام من أُسلوب التمثيل للتأثير على المخاطبين وإعدادهم إعداداً روحياً لقبول الحق ورفض الأفكار

---

(1) ابن شهرآشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب: ج3، ص258.

(2) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج45، ص49.

الباطلة، فقال ـ في شرح أهداف قيامه وبيان شوقه للشهادة في طريق إعلاء كلمة الحق حينما عزم على الخروج إلى العراق ـ: «**خُطّ الموت على وُلد آدم مخطّ القلادة على جيد الفتاة، وما أولهني إلى أسلافي اشتياق يعقوب إلى يوسف**»[1].

فقد صوّر الإمام عليه السلام الموت بصورة جميلة جداً، واعتبره زينةً لبني آدم، لا سيما الموت في سبيل الله والعقيدة.

٤ـ الأُسلوب السلوكي (المواقف والأفعال)

لا ريب في أنّ السلوك العملي من أهمّ أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بمعنى أنّه يتعين على الإنسان الذي يدعو الآخرين إلى فعل الفضائل أن يُبادر بنفسه إلى فعلها قبلهم ويسبقهم إليها في ميدان السلوك العملي؛ إذ من الطبيعي أنّ أقوال الإنسان الذي لا يلتزم بما يقول ليس لها وقع أو تأثير يُذكر على الناس، أفليس كل ما يخرج من القلب يدخل إلى القلب؟ ولذا قال أبو عبد الله الصادق عليه السلام: «**كونوا دعاةً للنّاس بغير ألسنتكم**»[2].

ومن الملاحظ أنّ سيرة سيد الشهداء عليه السلام في مجال إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اتّسمت بالانسجام بين الأقوال والأفعال، وسنُشير هنا إلى أهمّ المصاديق في هذا المجال:

أ) التواضع

يعدّ التواضع من أهمّ خصال الأنبياء ودعاة التوحيد والمقربين إلى الباري جل وعلا، وهو من السجايا الحسنة التي تسمو بصاحبها وتقوده إلى الرفعة وتجعله يكتسب مكانة مرموقة في قلوب المخاطبين. فالأنبياء يؤمنون بأنّه حتى لو أحجم



---

(١) ابن طاووس، علي بن موسى، اللهوف في قتلى الطفوف: ص٦٠.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج١، ص٩٤، ح١.

الناس عن اتّباعهم ينبغي لهم أن يُبادروا بكل تواضع إلى مدّ جسور التواصل مع النُّخبة في المجتمع، ودعوتهم إلى المعروف ونهيهم عن المنكر.

وانطلاقاً من ذلك، نرى أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد جسّد منتهى التواضع في مختلف المجالات قولاً وفعلاً؛ فلم ينتظر من الآخرين الالتحاق به والانضواء تحت رايته، وإنّما بادر بنفسه لاستقطاب بعض الشخصيات لتحقيق أهدافه المقدسة، ودعاهم بتواضع إلى مقاصده العليا، أو بعث لهم كتاباً أو أوفد لهم رسولاً لهذا الغرض.

وفي هذا السياق، لما انتهى الإمام عليه السلام وأصحابه إلى قصر بني مقاتل، نزلوا جميعاً هناك، فنظر إلى فسطاط مضروب، فسأل عنه، فأُخبر أنّه لعبيد الله بن الحرّ الجعفي، وكان من أشراف أهل الكوفة وفرسانهم. فأرسل الحسين عليه السلام إليه الحجاج بن مسروق الجعفي يأمره بالمصير إليه، لكنّه رفض الحضور، فانتعل الحسين عليه السلام حتى مشى، ودخل عليه قبّته، ودعاه إلى نصرته ومحاربة الطواغيت، فامتنع أيضاً، فقال له: «**فإلّا تنصرنا فاتّقِ الله أن تكون ممن يقاتلنا**»[1]. كذلك فعل مع زهير بن القين في موضع يُقال له: (زرود)، فاستجاب له والتحق بركبه[2].

ب) العفو والصفح

من الأساليب العملية الأُخرى التي انتهجها الإمام الحسين عليه السلام في سبيل تحقيق أهدافه المقدسة، وخاصة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هي العفو والصفح اللذين يعبّران عن كرامته وعظمته. ومن أمثلة ذلك تعاطيه الكريم يوم عاشوراء مع الحرّ بن يزيد الرياحي؛ لأنّ هذا النحو من التعامل الذي قلّما شهده التاريخ مما يخلَّد إلى الأبد.

---

(١) أُنظر: الدينوري، أحمد بن داوود، الأخبار الطوال: ص٢٤٦. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٤، ص٣٠٨.

(٢) أُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري: ج٥، ص٣٩٦.

كان الحرّ الرياحي في البداية مكلفاً بقيادة مجموعة من جيش العدو، وقد ضيّق على الإمام عليه السلام ومنعه من التوجه إلى الكوفة، حتى قال له الحسين عليه السلام موبّخاً له: «**ثكلتك أُمّك**». لكنه عاد إلى صوابه يوم عاشوراء وأدرك أنّ الحرب مع الحسين عليه السلام واقعة لا محالة، وأيقن أنّ ابن سعد عازم على القتال، قتال شديد أيسره أن تسقط فيه الرؤوس وتطيح الأيدي، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى، سمع واعية الحسين عليه السلام واستغاثته حينما قال: «**أما من مُغيث يغيثنا لوجه الله**». فعندئذ، شعر بالندم وقرّر أن يعتذر من الإمام الحسين عليه السلام، فأتاه فقال: يا بن رسول الله، كنت أوّل خارج عليك، فائذن لي لأكون أوّل قتيل بين يديك، وأوّل مَن يُصافح جدّك غداً. فعفا عنه وسامحه[1]. وهذا درس كبير يُعلّمنا أن نقبل اعتذار مَن يطلب العفو منّا، ولا نزجره عنّا. وعلى العموم، فهذا من أروع الأساليب التي اتّبعها الإمام في الدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ج) العطف والنصيحة

إنّ الإعراب عن حُسن النصيحة أحد العناصر المهمة في زيادة تأثير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا مما شددت عليه الثقافة الإسلاميّة. ومن المسلّم به أنّ للنصح لوازم عديدة، منها الإرشاد إلى الخير والنهي عن الشرّ، والتنبيه، والترغيب، والصيانة من المخاطر وما إلى ذلك.

وبناءً على ذلك؛ يجب أن يكون الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من جهة ناصحاً للمخاطب، بل ويسعى إلى تعزيز هذا الشعور في داخله، ومن جهة أُخرى أن يقوم بنقله إلى المخاطب.

وعند مراجعة سيرة الإمام الحسين عليه السلام نجد أنّه كان يتعامل مع الناس من منطلق

(١) أُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٥، ص١٣.

الهداية والعطف والنصيحة، ويرى أنّ إصلاح المجتمع الإسلامي هو السبيل الوحيد لنشر التعاليم الدينيّة وهدم الثقافة الأُموية؛ ولذا روي عنه التعامل بشفقة طيلة فترة حركته من المدينة إلى كربلاء، وذلك خلافاً للنهج الذي اتبعته الحكومات الظالمة والأُمراء والولاة الفاسدون. ومن أمثلة ذلك:

دعوة عبيد الله بن الحرّ الجعفي

عندما نزل الإمامعليه السلام في عذيب الهاجانات، بعث رسوله لدعوة عبيد الله بن الحرّ الجعفي، ولما رفض الحضور، سار إليه بنفسه، فسلم عليه وجلس عنده ودعاه لنصرته، فأبى ذلك، ولم يصرّ عليه الإمام[1].

استقبال جيش الحرّ

وفي منزل ذي حُسم، جاء زهاء ألف فارس من جيش الأعداء يتقدّمهم الحرّ بن يزيد حتى وقف هو وخيله مقابل الحسينعليه السلام في حرّ الظهيرة، فقال لفتيانه: اسقوا القوم وارووهم من الماء، ورشّفوا الخيل ترشيفاً، ففعلوا حتى سقوها عن آخرها[2].

فعلى الرغم من أنّ الحرّ الرياحي ضيّق على الإمامعليه السلام، ومنعه من مواصلة سيره، فقد أبدى الإمام غاية الشهامة والكرامة الإنسانية، وصنع مشهداً رائعاً من مشاهد كربلاء، ولم يعاملهم بالمِثل، بل عاملهم من منطلق الرأفة والرحمة الإسلاميّة.

لقاؤه بعمر بن سعد

كانت الآمال قائمة بأن يَثُوب أهل الكوفة إلى رشدهم قبل وصول الإمام الحسينعليه السلام إلى كربلاء، ومن ثم يلتحقوا به، ولكن لما توقّف ركب الإمام في كربلاء

---

(١) أُنظر: الصدوق، محمد بن علي، الأمالي: ص٢١٩. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٧٩.

(٢) أُنظر: المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٤، ص٣٨٨.

بدا واضحاً عزم الكوفيين على القتال. وفي مثل هذه الظروف أيضاً، لم يفوّت الإمام الفرصة لهداية مَن يهتدي من جيش العدو، فدعا عمر بن سعد ليلتقي به ويكلمه، ولما التقى به نصحه إلى ما ينفعه ودلّه على سبيل السعادة، معبّراً بهذا السلوك عن حُسن نيّته وسموّ مقاصده الإسلاميّة، وإن فرّط ابن سعد في آخر اللحظات الحاسمة بالفرصة التي سنحت له، ولم يوافق على دعوة الإمام[1].

على أنّ هذه الأحداث تدلّ على اهتمام الإمام عليه السلام بهداية الأشخاص إلى سبيل الرشاد، والحرص على دعوتهم إلى السعادة بواسطة التعامل معهم برأفة ومودة.

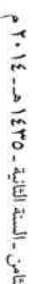
د) الصبر والتحمّل

يُعتبر الصبر الهائل والبطولي للإمام الحسين عليه السلام إزاء أشدّ اختبار دنيوي، والعمل الرائع الذي قام به، من أهمّ الأساليب والعناصر السلوكية للإمام في طريق تحقيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولم يكن لوحده صابراً محتسباً، بل كان يدعو الآخرين إلى الصبر والثبات في جميع المراحل أيضاً؛ ولهذا السبب ورد في إحدى زياراته: «**وقد عجبتْ من صبرك ملائكة السماوات**»[2].

لقد كان الإمام عليه السلام كالجبل الأشمّ وكالطود الشامخ في الثبات على الحق حتى حينما سقط في رمضاء كربلاء مضرّجاً بدمه، ولم يبقَ في بدنه موضعاً سالماً من الجروح، وبعدما فُلقت هامته ووطئ جسده الشريف، فلم يشتكِ من الألم ولم يتأوّه قطّ، ولم يذرف دمعة واحدة نتيجة الضعف أمام الأعداء، وإنّما كان يردّد بصوت ضعيف: «إلهي! إنّني صابر على حكمك». ولاريب في أنّ هذا السلوك الرفيع يعكس عظمة وجوده وسموّ روحه، وأنّه لن يرضخ للذل مطلقاً، معبّراً عن هذا الرفض بشعار:

(١) أُنظر: الكوفي، ابن أعثم، الفتوح: ج٥، ص٩٢ـ٩٣.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج١٠١، ص٢٤.



«**هيهات منّا الذلّة**»، وهادياً إلى هذا المعروف الكبير بأفعاله وأقواله.

هـ) الشهادة والتضحية

إنّ الشهادة والتضحية تُمثلان أجلى مصداق للسلوك العملي للإمام الحسين عليه السلام لإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحقيق ذلك الهدف المقدس. فقد قام بمختلف أنواع الأمر بالمعروف، باللسان والكتابة والعمل؛ للحفاظ على راية الإسلام خفاقة عالية، وختم مسيرته لإصلاح المجتمع الإسلامي بنهضته في عاشوراء والتضحية بنفسه الغالية؛ لأنّه كان يرى كيف انقلبت الموازين وتبدلت القيم واختلط الصالح بالطالح في ذلك المجتمع. وعلى هذا الأساس؛ أعدّ الإمام نفسه للشهادة لتحقيق هذا الهدف السامي والتكاملي (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر). وعليه، كانت الشهادة والتضحية آخر تلك الأساليب، بل وأهمها وأفضلها أيضاً.

جدير بالذكر أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجلّى في سيرة الإمام الحسين عليه السلام برمّتها، فالمصاديق العملية لتلك السيرة أوسع من حصرها في مثل هذا المقال، كما تقدّم؛ ولذا اقتصرنا على التعرض إلى أهمّ المصاديق السلوكية والعملية في هذا المجال رعايةً للاختصار، عسى أن يوفقنا الله تعالى لدارسة أوسع وأعمق في المستقبل القريب.

خاتمة واستنتاج

إنّ مراجعة سيرة الإمام الحسين عليه السلام ـ وتاريخ حياته المليء بالأحداث ـ تفيد بأنّه كان يطبّق سنّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جميع المراحل والجوانب المختلفة، وكان يسعى لتحقيقها بسُبل شتّى؛ إذ كان على دراية بجميع أنواع الأساليب العملية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعمل على تعريف الآخرين بها. وقد تجلّى ذلك في أقواله وخطاباته في المدينة ومكة والمنازل التي نزلها بين مكة والكوفة، وما ألقاه

على جيشه وجيوش الكوفة في موضع البيضة، وأخيراً يوم عاشوراء. وتمثّل الأُسلوب الكتابي بالكتب والرسائل ووصيته لأخيه. وأما الأُسلوب الفنّي (الدراماتيكي) فكان من مصاديقه أداء صلاة الجماعة في ساحة القتال أمام أعيُن غير المكترثين بها والتاركين لها، مضافاً إلى الاستفادة من الأشعار والأراجيز والتمثيل. وأخيراً، تجسد الأُسلوب العملي والسلوكي في الخصال الحميدة للإمام التي كرّسها لتحقيق هذا العنصر الأصيل وإقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

الاستراتيجيات المقترحة للسير بالسيرة الحسينية في إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

١ـ التعرُّف على الأساليب والسُّبل المناسبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ـ الوقوف على الأساليب العملية للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لدى الأئمة، خاصة الإمام الحسين عليه السلام.

٣ـ الاستفادة من الأساليب المتنوعة والمختلفة، كالأُسلوب الكتابي والكلامي و... بهدف استقطاب أكبر عدد من الأفراد.

٤ـ الاهتمام بأهم الفرائض الإلهية، أي: الصلاة، لا سيما بالنسبة إلى المشاركين في العزاء الحسيني؛ لأنّ الإمام عليه السلام صنع مشهداً رائعاً للعالم أجمع بالصلاة في ساحة المعركة.

٥ـ الحرص العملي على تحقيق الأهداف الإسلاميّة وإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لإيجاد مزيد من التأثير على المخاطبين.





- **النُّظُم التّربوية عند الإمام الصادق عليه السلام**
  (رؤية تحليليّة)

- **مدينة الكوفة، الجغرافية والمجتمع**
  (دراسة تاريخية)

- **أساليب التغييب لفضائل أمير المؤمنين عليه السلام**
  (حديث الغدير أُنموذَجاً)

النُّظُم التَّربويّة عند الإمام الصّادق عليه السلام

رؤية تحليليّة

د. السيد نجم الموسوي[1]

تعريف التّربية وهدفها

تُعرَّف التّربية بأنها: تنمية القابليات الإنسانيّة الكامنة في باطن الإنسان، وإخراجها إلى مرحلة الفعليّة[2].

وكما هو واضح، فإنّ الهدف من التّربية ـ بصورة عامّة ـ بناء الإنسان وإعداده وتقويم جانب الخير فيه، وحذف كلِّ مظاهر الانحراف؛ إذ إنّها تهدف إلى غرس روح التفكير العلمي ـ والذي يُعدّ من أهمّ الأهداف التي تتولّاها التربية، وفيه يتمّ إصلاح الإنسان بالمطلق ـ في نفس الإنسان وزرع حبّ العِلم والشوق إلى تحصيل المعرفة وتزويد الطفل الناشئ والشاب بالعلوم والمعارف والمهارات والخبرات اللّازمة[3].

---

(١) أُستاذ علم نفس الطفل، دكتور أُستاذ مساعد في كلية التربية ـ جامعة ميسان.

(٢) مطهري، مرتضى، التربية والتعليم في الإسلام: ص٣٣.

(٣) أُنظر: مؤسسة البلاغ، المعالم الأساسية للمنهج التربوي في الإسلام: ص٢١ ـ ٢٢.

وحينئذٍ؛ فالعمليّة التّربوية هدفها بناء الإنسان بناءً صالحاً ليخدم نفسه ومجتمعه وبلده والإنسانية جمعاء، والقائمون على العملية التّربوية يسعون جاهدين إلى تضمين أفضل الفلسفات في ميادين التّربية والتعليم؛ للوصول إلى أفضل الأُطر والنظريات والأُسس التّربوية التي تُسهِم في بناء الناشئ الصغير وجعله مشروعاً لبناء الإنسان المستقبلي.

وعليه؛ يجب أن تسعى التّربية بجميع أجهزتها وطاقاتها إلى تنمية الفكر الإنساني وتحريره من رِبقة الجهل والتقليد، وتنويره بالعِبَر والأحداث والآثار التّربوية.

الحاجة إلى المنهج التّربوي

إنّ التّربية العشوائيّة العفوية ـ غير المبنيّة على أُسس وقواعد علميّة ـ تُبدّد الطاقات والجهود، وتخلق الاضطراب في المجال النفسي والسلوكي، وتَحرِف الأهداف والغايات التّربوية عن مسارها الحقيقي؛ ومن هنا كانت الحاجة إلى منهج تربوي ثابت في أُصوله، واضح في مقوماته، ضرورة من ضرورات الحركة التّربوية، فهو الذي يرسم للتربية مسارها السليم المتوازن، ويحدّد معالم طريقها، ويوجّه الجهود والنشاطات والبرامج التّربوية لتعزيز المفاهيم والقيم الصالحة والسامية في الواقع الإنساني[1].

فعلى ذلك؛ تكون التّربية عمليّة إعداد وتنشئة وتوجيه وإصلاح، وقيادة للإنسان في مختلف مراحل حياته وأبعاد كيانه، خصوصاً في المرحلة التي يحتاج فيها الإنسان إلى عمليّة التنمية والإعداد والإصلاح؛ وبذا تكون التّربية عبارة عن عمليّة بناء الإنسان وتوجيهه، والوصول به إلى مرحلة النضج والكمال، وبنائه بناءً روحيّاً وفكريّاً



(١) أُنظر: العذاري، شهاب الدين، ملامح المنهج التربوي عند أهل البيت عليهم السلام: ص٥.

وسلوكيّاً وجسديّاً متوازناً وسليماً، يمكّنه من أداء رسالته، والتعبير عن إنسانيّته[1].

ومن هنا؛ برزت أهمّية التّربية المعاصرة والمنهجية في كونها الأساس الذي يمكن أن نستند إليه في إنشاء وخلق بذرة التفكير في عقول المتعلِّمين حتى تكون جزءاً من شخصياتهم، ويعتادون عليه سواء في اكتساب المعرفة وطلب العلم، أو في جوانب الحياة المختلفة.

فالتّربية ـ بمفهومها الشامل ـ: تنمية الفرد تنميةً شاملةً متكاملةً من جميع الجوانب الروحيّة والعقليّة، والجسديّة والنفسيّة، والاجتماعيّة والجماليّة، بحيث لا يطغى جانب على آخر، فهي تنمية متوازنة مع الشمول والتكامل، تستهدف إعداد الفرد الصالح إعداداً شاملاً متكاملاً متّزناً؛ ليكون نافعاً لنفسه ومجتمعه، سعيداً في حياته[2].

النظام التربوي في الإسلام

تركّز التّربية الإسلاميّة على الاهتمام بوضع الأُسس الأُولى والمبادئ الأساسية لبناء عقل المتعلِّم وطريقة تفكيره، لتكون أساساً في تشكيل عقله وتنظيم فكره وفق المنهج الإسلامي وطريقة التفكير الحضاري في الإسلام، فتعليمه أنّ لكلِّ شيء سبباً ولكلِّ موجود غاية وقيمة في الوجود، وأنّ لهذا الشيء علاقة بغيره من الأشياء، وأنّ الإنسان يخطئ ويصحح خطأه، والعمل على تنظيم مبادئ القياس والاستنتاج في ذهنه وتفكيره، وأنّ العقل هو القوَّة المدركة للمعرفة، وأنّ الحسّ والتجربة والملاحظة العلمية هي من الأدوات الأساسية لجمع المعلومات، وأنّ تعليمه كلّ تلك الحقائق وغيرها ـ عن طريق المنهج المدرسي أو القصص أو الممارسات وعرض تجارب الآخرين والتوعية وتفسير

(١) أُنظر: مؤسسة البلاغ، المعالم الأساسية للمنهج التربوي في الإسلام: ص١١.
(٢) أُنظر: الحيلة، محمد محمود، التصميم التعليمي نظرية وممارسة: ص١٩.



المشاهدات والملاحظات والتجارب ـ تسهم مساهمة فاعلة في بناء المقدِّمات التي تنتج عقلاً ذا تفكير علمي منتجٍ، بعيد عن الخرافة والتخلف والأساطير[1].

إنّ المنظّر التّربوي ـ في كلّ الأنظمة التّربوية ـ هو الذي يعمل على صياغة السياسات التّربوية ومواجهة المشكلات التي تعترض العملية التّربوية، واكتساب المعارف والمعلومات الصحيحة، وكيفيّة تطبيقها على الواقع الحياتي اليومي.

والتّربية في الإسلام تربطها قواسم مشتركة مع كلّ الفلسفات في العالم من حيث آليات العمل، ولكنّها تختلف معها من حيث المصدر والهدف والوسائل والأساليب، فمصدرها إلهي، وهدفها البناء الصحيح لحياة الإنسان، من خلال علاقته بربّه ونفسه ومجتمعه. وأساليبها ووسائلها نابعة من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، الأمر الذي جعلها تختلف عن الفلسفات الأُخرى في المنهج والرؤية.

وقد اعتمدت التّربية في الإسلام على التعليم؛ لأنّه الأداة التي تنشدها التّربية وتسعى إليها فلسفتها، والتعليم في الفكر الفلسفي الإسلامي لا يركّز على الجسد أو الروح فقط، وإنّما يأخذ كلا الأمرين بنظر الاعتبار؛ وذلك لأنّ الإنسان لا يسمو ولا يتقدَّم ولا يزدهر إلّا بتفاعل الجانب الروحي والجسدي.



ومع هذه الرصانة الإلهية للفلسفة التّربوية الإسلاميّة، فإنّه يجب على القائمين على العملية التّربوية بدءاً من واضعي المناهج وانتهاءً بمنفِّذي المناهج (المعلِّمين)، بالإضافة إلى أولياء الأُمور ـ للناشئين والأطفال ـ عليهم أن يؤطّروا الموقف التعليمي، ويصوغوا أهدافه العامّة والخاصّة على أساس نظرة الإسلام للتربية والتعليم، بحيث يكون التعليم عاملاً على تنمية الرقابة الإلهية والرقابة الذاتية في نفسية الفرد.

ومن خلال استعراض أبرز مصدرين في التشريع الإسلامي وهما (القرآن الكريم

(١) أُنظر: الخاقاني، فاطمة محمد آل شبير، الأمن التربوي للطفل: ص٥٢.

والسنّة الشريفة) نجد أنّ الإسلام الحنيف يؤكّد تأكيداً كبيراً على أهمّية التّربية والتعليم في بناء الفرد والمجتمع، ونلاحظ العديد من الآيات الكريمة فضلاً عن أحاديث المعصومينعليهم السلام تحضّ الإنسان على طلب العلم واكتساب المعرفة؛ باعتباره أكرم المخلوقات في هذه الأرض، وقد أعطى الإمام الصادقعليه السلام ـ والذي يكون هنا محور البحث على اعتباره مؤسّساً لمدرسة تربوية إسلامية فضلاً عن مدرسته الفقهية المتميِّزة ـ التّربية مكانة مرموقة ومتميِّزة؛ لأنها البذرة الأساسية في تكوين شخصية الفرد وصقلها ليكون فرداً مسلماً صالحاً داخل المجتمع الذي يعيش فيه.

قَبَسات من النُّظُم التّربوية عند الإمام الصادقعليه السلام

من خلال استعراض بعض الأقوال والأحاديث الشريفة للإمام الصادقعليه السلام نجد أنّ هذه الأحاديث يكمن في مضمونها مجموعة من النُّظُم التّربوية والأخلاقية ذات المضامين العالية، والتي تُعطي فلسفة واقعية موضوعية ذات صلة بالمنهج التّربوي السماوي الذي جاءت به الرسالة المحمدية السمحاء، ومن هذه النُّظُم:

أولاً: الإعداد الذاتي

من أساسيات المنهج التّربوي الذي حثّ الإسلام عليه هو بناء الذات بناءً صحيحاً، وفق نظام يضمن سلامة النفس من شرور الأهواء؛ فإنّ الأهواء أساس مشكلات العالم ككلّ، ومن هنا ركّز الإمام الصادقعليه السلام على ذلك كما سيتّضح، كما أنّه قد ركّزعليه السلام على ضرورة التفكّر الصحيح المعتدل، وأن لا ينعق مع كلِّ ناعق، وهذا بحدِّ ذاته يعتبر تنظيراً وأساساً لبناء الفرد السويّ؛ وبالتالي أُسرة معتدلة ومجتمع متحضِّر بنظام صحيح.

وأيضاً وضَّح لنا الإمام عليه السلام وحثّنا على ضرورة متابعة النفس وتقويمها دائماً، وأن ننشغل بإصلاح ذاتنا قبل الآخرين، من خلال تتبّع الأخطاء وإصلاحها، وسيتمّ بذلك صلاح الفرد والمجتمع أيضاً؛ لأنّ كلّ فرد سينشغل بإصلاح نفسه. وفيما يلي بعض الروايات الدالة على ذلك:

أ) **تربية النفس**: فيما يخصّ جانب تربية النفس وزجرها عن الهوى، يقول عليه السلام: «**لا تدع النّفس وهواها؛ فإنّ هواها رداها، وترك النّفس وما تهوى أذاها، وكفّ النّفس عمّا تهوى دواها**»[1].

فهنا يشير الإمام الصادق عليه السلام إلى أنّه من الضروري واللازم أن يعمد الإنسان إلى تربية نفسه، والنفس البشرية لا بدّ من أن تُربّى ويُعتنى بها في كلِّ مرحلة من مراحل العمر، وليس فقط في مرحلة الطفولة، وبذلك يتمّ ردعها وزجرها عن كلِّ ما هو خارج حدود الله، وحينئذٍ يكون للفرد السيطرة على نفسه وهواها.

ب) **التفكّر والتأمل**: وأمّا ما يخصّ التفكّر والتأمّل، فإنّه عليه السلام، قال: «**لكلّ شيء دليل، ودليل العاقل التفكُّر، ودليل التفكُّر الصمت**»[2].

وهذا حديث ضمن العديد من الأحاديث التي جاءت تؤكّد على التفكّر والتفكير المستمرّ للإنسان، وليس أنّه ـ كما يعتقد بعض ـ يركّز على التفكّر في الأُمور العبادية فقط، بل إنّ هذا الحديث يعطي بُعداً أوسع في هذا المجال، فهو يرى أنّ التفكّر في شأن وذات الله من الضروريات، وأنّ الأُمور العبادية تحتاج إلى تفكّر وتأنٍّ، فضلاً عن ذلك أنّ التفكّر وإعمال العقل يحتاجه الإنسان في مناحي الحياة كافّة.

إنَّ النظريات التّربوية الحديثة ـ ومنها النظرية البنائيّة والنظرية المعرفية ـ ترى أنّ

(١) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٢، ص٣٣٦.

(٢) الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله: ص٣٨٦.



التفكّر والتفكير وما وراء التفكير، وما وراء المعرفة كلّ ذلك من ضروريات التعلّم والتّربية الصحيحة الناجحة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ التفكير عنصر بارز في تقدُّم مستوى المتعلِّم الدراسي؛ لدوره الكبير في اكتساب المعرفة وتحقيق التقدُّم العلمي، وارتفاع نسبة التحصيل في الدراسة الأكاديمية.

كما أنّ التفكير نشاط طبيعي، تظهر أهميته من صعوبة الإحاطة بالنتاج المعرفي الكبير والمتسارع وأخذه بكمّه وشكله؛ لذا ينبغي لنا تدريب الفرد على مهاراته، وتعليمه الطُّرق التي تساعده على التفكير السليم المنتج.

وبيّنت العديد من البحوث والدراسات التّربوية أنّ للتفكير أهمّيّة بالغة الأثر في نفوس المتعلِّمين؛ من خلال تحفيز الوازع الذاتي للتعلُّم، وتمكينهم من التفاعل داخل الصف الدراسي بصورة فعّالة وواضحة، ومواجهة العقبات والصعوبات التي تعترض طريقهم في اكتساب المعلومات العلمية، فضلاً عن ذلك أنّ التفكير يُحفّز المتعلِّم على ممارسة العمليات العقلية بنجاح.

وعليه؛ يمكن القول: إنّ التعلُّم في المدرسة يجب أن يسعى إلى تنمية التفكير لدى المتعلِّم، وهذا لا يتمّ إلّا من خلال تنمية شخصيّة المتعلِّم من جميع جوانبها الجسميّة والعقليّة والاجتماعيّة والانفعاليّة والروحيّة[1].

ج) وفيما يختصّ بالتقويم المستمرّ للذات، فإنّه عليه السلام قال: «**أنفع الأشياء للمرء سبقه الناس إلى عيب نفسه**»[2]، وقال عليه السلام: «**أحبّ إخواني إليّ مَن أهدى إليّ عيوبي**»[3].

---

(١) عبد الهادي، نبيل، وعياد، وليد، استراتيجيات تعلُّم مهارات التفكير: ص٢٦.

(٢) الحراني، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله: ص٣٦٦.

(٣) المصدر السابق.

إنّ للتربية دوراً كبيراً في بناء الفرد والمجتمع على حدٍّ سواء، فمن طريقها نستطيع أن نجعل الإنسان عالماً صالحاً نافعاً، أو جاهلاً ضارّاً. وهدف التّربية تنمية القابليات الإنسانية وصياغة الشخصية البشرية الصالحة، وتنشئة الجيل والنهوض به نحو الأخلاق السامية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ عملية التقويم المستمرّ ضرورة حتمية في الميدان التّربوي للفرد والمجتمع، لكي يتعرّف الأفراد على مدى النجاح الذي تحقّق في أنفسهم وشخصياتهم وأعمالهم، وما حقّقوه من إنجاز في ضوء الأهداف التي يطمح كلُّ فرد أن يصل إليها.

كما أنّ تقويم أداء الفرد من قِبَل نفسه والآخرين يعمل على تشخيص الصعوبات والمشكلات والأخطاء التي يعيشها، والوقوف عليها من أجل تذليلها وتقديم المقترحات لعلاجها، الأمر الذي يؤدّي إلى تحسين شخصية الفرد وعلاقته مع ربِّه ومع الآخرين.

كما أنَّ التقييم الذاتي للنّفس عمل هام وضرورة نفسيّة واجتماعيّة، به يتعرَّف الإنسان على صفاته وقدراته العقليّة والعاطفيّة والخلقيّة، ويرى في نفسه عوامل القوّة والضعف، من خلال التقييم الصحيح والواقعي، ولها الأثر الأكبر في تعيين سلوكه ومستوى طموحه، وفكرة المرء عن نفسه[1].

وبعد التقييم الذاتي ومعرفة النفس يأتي دور المحاسبة لها التي تسمو بالنفس البشرية وتجعلها تقدِّم أفضل ما لديها في جانب علاقتها مع ربِّها وعلاقتها مع الآخرين، وتُسهم في إيقاف الانحراف، والتوجّه إلى الإصلاح والتكامل والبناء التّربوي للفرد وللمجتمع.

---

(١) العذاري، شهاب الدين، ملامح المنهج التربوي عند أهل البيت عليهم السلام: ص٤٤.

ثانياً: التدرّج والتسلسل في التّربية

كلُّنا نعلم أنّ الطفل مكوِّن مهمّ في المجتمع، ومن ثَمَّ كان لزاماً علينا أن نربّيه تربيةً صحيحة، وفق ضوابط منهجية ومنظّمة، وأنّ هذه التّربية تكمن في التدرُّج مع هذا الطفل، وأن لا نلزم طريقة واحدة ومستوى واحداً، بل نحتاج إلى التّسلسل معه وحسب نموه الفسلجي والسيكولوجي، وأيضاً قد أسعفنا ـ بل كان هو عليه السلام أساسه ـ الإمام الصادق عليه السلام في كيفيّة ذلك، فقال: «**دع ابنك يلعب سبع سنين، ويُؤدَّب سبع سنين، وألزمه نفسك سبع سنين**»[1].

إنّ الإنسان منذ لحظة ولادته ـ إلى لحظة وفاته ـ يمرّ بمجموعة من المراحل العمرية ابتداءً من مرحلة الطفولة المبكرة والمتأخِّرة، ومرحلة المراهقة، ومرحلة الشباب، ومرحلة الرشد، ومرحلة الشيخوخة، ولكلِّ مرحلة من هذه المراحل خصائصها ومميزاتها التي تنفرد بها وتُميّزها عن المراحل الأُخرى، وهذا ما أكَّده علم نفس النمو (الارتقائي)، وأنّ الإمام الصادق عليه السلام أشار إلى هذا التبدُّل والتطوّر الذي يطرأ على الفرد؛ إذ أكّد عليه السلام ـ في هذا القول وغيره من الأقوال ـ على أنّ التّربية حالة إيجابية، لكن يجب أن تكون متدرِّجة ومتتالية مع المرحلة التي يمرّ بها الطفل؛ لأنّ مراعاة التدرّج في التّربية أحد العوامل المهمّة التي تُسهم إسهاماً فاعلاً في النجاح التّربوي، وأنّ البناء التّربوي الصحيح لا يمكن أن يُبنى ما لم يكن متلائماً مع المدّة العمرية التي يمرّ بها الطفل.

والمنهج التّربوي لأهل البيت عليهم السلام عموماً يواكب حركة الإنسان في جميع مراحلها، ابتداءً من مرحلة شريك الحياة المناسب، مروراً بمرحلة الاقتران وانعقاد

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤، ص١٠.



الجنين ومراحل الطفولة الأُخرى، ويضع لكلّ مرحلة تعاليم خاصة بها، وتوجيهات منسجمة مع عمر الطفل الزمني والعقلي ومع حاجاته المادية والروحية[1].

وهذا التدرّج أبرز لنا رأيَ مدرسةٍ إسلاميّةٍ مهمّة في تربية وتنشئة الأبناء، وبدأت العديد من النظريات التّربوية الوضعيّة تُغيِّر من آرائها وفلسفاتها وتنحني إجلالاً أمام هذا الرأي السديد الذي صدر عن معصوم، وبالتالي عن الرسول الكريم محمدصلى الله عليه وآله، ثمَّ عن السماء، فليس في هذه الآراء ضعف ولا سلبيات، كما في النظريات التّربوية والتعليمية الوضعية.

إنّ هذا التوجيه المبارك الصادر من إمام معصوم يمنح المعلّمين والمربّين وأولياء الأُمور خارطةً تربوية موضوعية صادقة، تُسهِّل عملهم في كيفيّة التّربية والتنشئة الاجتماعية الصحيحة الخالية من الأخطاء والعيوب.

ثالثاً: تربية الأُسرة والمجتمع عِبْرَ مداراة الناس والتعاون المستمرّ

ومن النُّظُم التّربوية ـ أيضاً ـ عند الإمام الصادقعليه السلام هو تربية الأُسرة لتُنتج مجتمعاً، عِبْرَ التعاطي مع الآخرين بصورة صحيحة ومعتدلة، من خلال المداراة بحسن خلقٍ ولطفٍ في التعامل.

كما أنّ الإمامعليه السلام ركّز كذلك على أهمّية التعاون والتزاور بين الناس والتوادّ، وبذلك يعلم كلٌّ منّا بما يُحيط الآخرين ويشاركهم أفراحهم وأحزانهم وقضاء حوائجهم.

فأمّا ما يخصّ مداراة الناس، فقد ورد عنهعليه السلام أنّه قال: «**قال رسول اللهصلى الله عليه وآله: أمرني ربّي بمداراة الناس، كما أمرني بأداء الفرائض**»[2].

---

(١) فلسفي، محمد تقي، الطفل بين الوراثة والتّربية (تعريب السيـد فاضل الحسيـني الميلانـي): ص٢٧.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٢، ص١١٧.



وعنه عليه السلام قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ثلاث مَن لم يكنّ فيه لم يتمّ له عمل: ورع يحجزه عن معاصي الله، وخُلق يداري به الناس، وحلم يردُّ به جهل الجاهل**»[1].

وعنه عليه السلام: «**رحم الله عبداً اجترّ مودّة الناس إلينا، فحدّثهم بما يعرفون وترك ما ينكرون**»[2].

إنّ المربّي يجد أصنافاً من الناس يختلفون في أعمارهم وأجناسهم، ويختلفون في طاقاتهم وإمكاناتهم الفكريّة والعاطفيّة والسلوكيّة، ويختلفون في انتماءاتهم وولاءاتهم الطبقيّة والقبليّة والقوميّة والطائفيّة، ويختلفون في درجات قُرْبِهم وبُعْدِهم عن الدين، ويختلفون في نظرتهم للمربّي من حيث الاحترام والتقدير وعدمهما، ومن حيث الثقة به وعدمها، وجميع ذلك بحاجة إلى المداراة[3].

ومبدأ المدارة هو أشبه بما أقرّته النظريات التّربوية الحديثة، هو ضرورة مراعاة الفروق الفردية بين الأطفال في التّربية والتعليم، فلا يوجد هناك اثنان متشابهان إطلاقاً، فلكلٍّ فرد قابليته وميوله ودوافعه واتّجاهاته وعواطفه وفكره وأُسلوبه الخاصّ الذي يميِّزه عن الآخرين.

ومن هنا؛ فلا بدّ من الاهتمام بالفروق الفردية بين الأطفال، أي: مداراة الأطفال والأفراد؛ لأنّ الأُسلوب أو الطريقة التي نجحت في تربية فرد ما قد لا تأتي بنتيجة إيجابية في تربية أخٍ له، فكيف بها مع أطفال وأفراد آخرين؟!

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق أنّ الاستراتيجيات المستعملة في التدريس في مدارسنا اليوم يجب أن تحتوي على عناصر إعمال الفكر والتفكير والإبداع، والتعلُّم الذاتي،

(١) المصدر السابق: ج٢، ص١١٦.

(٢) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٢، ص٦٥.

(٣) أُنظر: العذاري، شهاب الدين، ملامح المنهج التربوي عند أهل البيت عليهم السلام: ص٥٤.

ومراعاة الفروق الفردية، وهذا يقود إلى التفكير المعرفي وما وراء المعرفي، ومن أجل تحقيق ذلك لا بدّ من تضافر الجهود المبذولة من القائمين على العملية التعليمية.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ أُسلوب المدارة ليس فقط في التّربية والتعليم، بل أوجبه الشارع المقدَّس على لسان المعصومين عليهم السلام في التعامل مع الناس؛ وذلك بسبب اختلاف الطباع والأمزجة والصفات النفسية والجسمية والعقلية بين الناس.

وما يخصّ التعاون والتزاور بين الناس، فإنّه عليه السلام قال: «**رحم الله قوماً كانوا سراجاً ومناراً، كانوا دعاة إلينا بأعمالهم ومجهود طاقاتهم**»[1].

وقال عليه السلام: «**تزاوروا؛ فإنّ في زيارتكم إحياءً لقلوبكم وذكراً لأحاديثنا، أحاديثنا تعطف بعضكم على بعض، فإن أخذتم بها رشدتم ونجوتم، وإن تركتموها ضللتم وهلكتم، فـخذوا بها وأنا بنجاتكم زعيم**»[2].

إنَّ الإنسان مع ما أعطاه الله تعالى، من صفات، وسمات تميِّزه عن غيره من المخلوقات الموجودة على سطح الأرض، تظل قدراته الجسدية، والعقلية، قاصرة عن تحقيق كلِّ ما يطمح إليه من رغبات وأهداف، ما لم يتعاون مع الآخرين أخذاً وعطاءً، ويتعاون الآخرون معه لتحقيق الأهداف المشتركة التي يصبون إليها.

والفكر التّربوي الإسلامي يعمل على إيجاد المجتمع المسلم المتعاون، من خلال الاهتمام ببناء الإنسان أينما وجد، ليتربّى وفق القيم السماويّة التي أكّدها الله تعالى، كما في قوله جلَّ وعلا: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[3].



---

(١) الحراني، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله: ص٢٢١.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٢، ص١٨٦.

(٣) المائدة: آية٢.

والتعاون بذلك صلة ورابط بين الإنسان وأخيه الإنسان، يعمّق الشعور بالودّ والتعاطف والتقارب بين أفراد المجتمع الإسلامي، ومختلف أفراد بني البشـر، بعيداً عن اللون أو الجنس، أو اللغة أو العِرق، قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[١].

فالتعاون في الإسلام قاعدة أساسيّة في تربية المجتمع المسلم، لإعداد كلّ فرد إعداداً يؤهّله أنْ يكون فرداً صالحاً، وعضواً نافعاً، وكائناً اجتماعياً متكيّفاً، مع المجتمع الإنساني الذي يعيش فيه.

كما أنَّ التعاون بين النّاس في الجوانب التّربوية يُحقّق فوائد ومزايا عديدة، لعل أبرزها وأهمّها تبادل الخبرات بين أفراد المجتمع؛ ممّا ينتج إمكانية أنْ يعلّم أحدهم الآخر كثيراً من الأُسس التّربوية الصحيحة، فتتعدد مصادر خبراتهم، وبالتالي يتحسّن مستوى كلّ فرد في الجانب التّربوي، ويعالج الضعف بشكل أفضل من الآراء الفردية.

الخصائص العامّة للنظام التربوي في الإسلام

إنّ التّربية في الإسلام قائمة على مجموعة من الخصائص، قد عمل الإسلام على تجسيدها، وتفرّد بها عن بقية الفلسفات الموجودة في العالم، وهذه الخصائص هي:

١ـ إنّ التّربية في الإسلام ذات منبع إلهي، فالنُّظم التي تقدّمت لم يكن لأيّ إنسان أن ينظِّر لها.

٢ـ إنّ التّربية في الإسلام ذات طابع أُممي عالمي، وهذه النُّظُم ـ المتقدِّمة ـ تنفع كلَّ العالم؛ لأنّها تتناغم مع العقل.

---

(١) الحجرات: آية١٣.

٣ـ إنّ التّربية في الإسلام ذات طابع شمولي لكلِّ مكان وزمان، فإنّ بناء الفرد طبقاً لما قدَّمناه من نظام صالحٍ لكلّ الأمكنة والأزمنة.

٤ـ إنّ التّربية في الإسلام ذات منهج ثابت لا يتغيَّر بالتناقض والازدواجية.

٥ـ إنّ التّربية في الإسلام ذات طابع وسطي، والوسطية: هي عبارة عن عدم الإفراط والتفريط في كلِّ فقرة من فقرات بناء الذّات والمجتمع.

خصائص النظام التّربوي عند الإمام الصادق عليه السلام

إن النظام التربوي من خلال الروايات الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام تتناغم مع الروح العامّة لأُسس التربية الإسلاميّة، بل إنّها تغذّي النظرية التربوية الإسلاميّة؛ باعتبار وحدة المنبع الإلهي. وفيما يأتي نقدّم بعض السمات التربوية في ضوء كلمات الإمام الصادق عليه السلام:

١ـ إنّ الفلسفة التّربوية عند الإمام الصادق عليه السلام تهدف إلى تشكيل نظام تربوي رصين قائم على أُسس علميّة؛ لأنّ أغلب الفلسفات التّربوية الوضعية تعتمد على أنظمة تربوية وفلسفية بشرية، وعلى الرغم من تقدُّم وتطوّر بعضها لكنّها لا تستطيع أن تصمد أمام التحديات التي تفرزها المجتمعات، والمشكلات التي تظهر بين الحين والآخر؛ لأنّ التّربية وأنظمتها كافّة كلّما كانت صحيحة تركت أثراً إيجابياً على تنشئة الفرد وعلى سلوكه وتصرفاته، والعكس صحيح، أي: كلّما كانت التربية ليست بالمستوى المطلوب تركت أثراً سلبياً على تكوين الفرد.

وكلّ ما صدر عن الإمام الصادق عليه السلام من توجيهات تربويّة كانت عين الصواب؛ لأنّها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالقرآن الكريم والسنّة النبويّة الشريفة، وبالدور الذي أُوكل إليه كإمام معصوم مفترض الطاعة، يمارس دوره الإلهي بصورة فاعلة.

٢ـ ويتجلّى لنا عند استقراء توجيهاته عليه السلام ونظرته للفرد والمجتمع، وتأكيده على أنّ البناء الاجتماعي الصحيح يتكوّن من النهوض بتربية الفرد وتعليمه القِيَم والأنظمة التّربوية الصحيحة، وأنّ التّربية الإسلاميّة ـ المبنيّة على تعاليم أهل البيت عليهم السلام ـ حوت كلَّ النُّظُم المتناهية التنظيم والتنسيق وعلى جميع أصعدة طبقات المجتمع.

٣ـ إنَّ تربية الفرد والمجتمع ـ كما يرى الإمام الصادق عليه السلام ـ يجب أن تأخذ مبدأ الوسطية والاعتدال، وعدم الاهتمام بجانب على حساب الجوانب الأُخرى؛ لأنّ سعادة الفرد لا تتحقق من جهة واحدة، فحاجاته متنوّعة، ويجب أن تراعى كلّها، ويُوازَن بين الحاجات البايلوجية والسيكولوجية والعقلية والاجتماعية.

الواقع التّربوي اليوم

إنّ غياب الرؤية الصحيحة لاستقراء السلوك الإنساني ـ وكيفيّة بناء الشخصية المتّزنة بجوانبها المختلفة ـ أدّى بأصحاب الفكر التّربوي إلى البحث عن الأساليب الصحيحة في بناء الفرد والمجتمع، وتربيتهما على أُسس ذات أثر عميق تواكب التغيرات الحاصلة في الفكر والسلوك؛ لذا نسمع صيحات من علماء التّربية والتعليم ومنظِّري فلسفتها، يدعون إلى إعادة النظر في الفلسفات التّربوية القائمة اليوم؛ لأنّها لم تَعُد قادرة على أن تبني الأُسس الصحيحة في التّربية والتعليم، أو لعجز بعضها أو أغلبها عن مواجهة المشكلات القائمة في سلوك الفرد والمجتمع. إنّ هذه الفلسفات التّربوية الوضعية لم تَعُد قادرة على بناء الإنسان بشكل متوازن يُحقِّق تفاعل الروح والجسد ويُنمّي العقل.

وكما هو معلوم، فإنّ فلسفة التّربية في الإسلام توازن بين طلب الدنيا وطلب الآخرة، فلا تمنع الإنسان من التمتّع بالطيبات الدنيوية كالمأكل والمشرب والملبس

والإشباع العاطفي والجنسي؛ لأنّ الحرمان يولِّد القلق والاضطراب، وهي في الوقت نفسه توجّه الإنسان إلى الإعداد للدار الآخرة بالالتزام بالأوامر والنواهي الإلهية، فلا يطغى طلب الدنيا على طلب الآخرة بالانغماس بالطيّبات والملذّات دون قيود وحدود، ولا يطغى طلب الآخرة على الدنيا بحرمان الإنسان من متعه المشروعة[1].

واليوم إذ أفرزت الحضارة المادّية أبشع صور الفساد الاجتماعي، وأقسى مراتب الاستبداد السياسي ممّا لا عهد للإنسان به منذ أقدم العصور، ورغم ما تتبجّح به الدول الكبرى من بلوغها درجة قياسية في التكنولوجيا، فإنّ المفاهيم الحضارية والمادّية الماسكة بزمام الأُمور، والتي تقف وراء هذا التقدُّم العلمي، هبطت إلى درجة من الانحطاط والتأخُّر؛ لأنّها تعاملت مع الإنسان بتصوّر مادّي هبط به إلى أدنى مستويات الفشل الاجتماعي[2].

ولا زال المتخصّصون في شؤون التّربية يبذلون جهوداً كبيرة للوصول إلى منهج تربوي قادر على تربية الإنسان والمجتمع على أُسس سليمة صالحة، إلّا أنّها لم تتّفق على نقاط مشتركة يمكنها أن تكون ميزاناً ومعياراً للجميع؛ لاختلاف العلماء والباحثين في متبنّياتهم الفكرية، ولاختلافهم في معرفة القوى المؤثّرة في حركة الكون والحياة والمجتمع والتأريخ[3].

ومن هنا؛ لا بدّ من طرح رؤية تربويّة جديدة تأخذ معطياتها من الأفكار التي أكّدتها الرسالة السماوية السمحاء، وتصدّى لها الثقل الثاني الذي تركه الرسول الكريم محمدصلى الله عليه وآله، وهم آل البيتعليهم السلام، فإذا أردنا أن ننجح في رؤانا التّربوية لا بدّ

(١) أُنظر: العذاري، شهاب الدين، مقومات التّربية (الصحة النفسية للأطفال): ص١٩.

(٢) مؤسسة البلاغ، المعالم الأساسية للمنهج التربوي في الإسلام: ص٧.

(٣) العذاري، شهاب الدين، ملامح المنهج التربوي عند أهل البيتعليهم السلام: ص٧.



من أخذ التوجيهات السديدة من منبعها الأصلي ومن منظِّريها الحقيقيين الذين لا يبتعدون ولا ينفكّون عن الارتباط بالمنهج الربّاني الإلهي وبالقرآن الكريم.

الخلاصة والاستنتاج

من خلال ما تقدّم من بحث توصّلنا إلى النتائج الآتية:

١ـ إنّ المشروع التّربوي الإسلامي وفلسفته المثالية عند الإمام الصادق عليه السلام، هو مشروع ناجح يصلح لكلّ المجتمعات من حيث التّربية والتعليم والتنشئة، أو من حيث حلّ المشكلات القائمة.

٢ـ إنّ فلسفة التّربية في الإسلام عند الإمام الصادق عليه السلام تعمل على بناء الإنسان أينما وُجِد، ليتربّى وفقاً للقيم السماويّة الحقيقيّة الصادقة الملائمة لكلّ مكان وزمان.

٣ـ إنّ الصراع بين الفلسفات التّربوية القائمة أثبت فشلها جميعاً في إيجاد حلول للوضع التربوي القائم والارتقاء به؛ لأنّها فلسفات وضعيّة غير دقيقة وغير متينة في صياغتها، وغير واقعية في علاجاتها.

٤ـ لم تترك فلسفة التّربية الإسلاميّة عند الإمام الصادق عليه السلام الإنسانَ في محطة دون أُخرى، فهي ترافقه في مسيرة حياته منذ نشأته إلى أن يأذن الله برحيله من هذه الدنيا، وتهتمّ به وهو جنين في بطن أُمّه، إلى مرحلة ولادته، إلى طفولته وصباه وشبابه ورُشده وشيخوخته.

٥ـ تركيز الإمام الصادق عليه السلام على أهمّية استعمال الأساليب التّربوية الناجحة في التعامل مع الأبناء؛ لأنّ نجاح التّربية الإسلاميّة منوط بنجاح الأساليب التّربوية المستعملة.

٦ـ تأكيد الإمام الصادق عليه السلام في مواقف مختلفة على مبدأ التعامل مع الناس بصورة



عادلة، من غير تمييز أو مفاضلة بين أحد على حساب آخر، فالكلّ سواء في العملية التّربوية ومن دون تمايز بين غني أو فقير، أو غير ذلك.

٧ـ جعل الإمام الصادقعليه السلام مبدأ الانفتاح كعامل أساس في مكوّنات التّربية الإسلاميّة، مؤكّداً على ضرورة الابتعاد عن الانغلاق والجمود وعدم التفاعل مع مجريات الحداثة، بل إنّهعليه السلام خطَّ الأُسس العامّة للانفتاح التّربوي والعلمي الواعي على ما هو مفيد مع مراعاة بقاء التّربية الإسلاميّة هي الأصل، لكن لا بأس بأخذ ما هو مفيد من النظريات التّربوية أو العلمية الأُخرى.





الشيخ حسن العيساوي[1]

المقدّمة

تُعدّ مدينة الكوفة من أهمّ المدن العربية والإسلاميّة؛ لما لها من مكانة دينية وموقع جغرافي مهم، بالإضافة إلى الوقائع المهمة التي توالت على أرضها. وقد لعبت هذه المدينة دوراً مهماً في صياغة كثير من الأحداث، ناهيك عن أثرها في تبلْوُرِ كثير من المسارات العلمية والثقافية.

وفي هذا المقال نسلط الأضواء على تلك المدينة من ناحية جغرافية، وتركيبة مجتمعها وواقعها السياسي ضمن ثلاثة محاور.

---

(١) باحث وكاتب إسلامي/ ماجستير من جامعة المصطفى صلى الله عليه وآله.

المحور الأوّل: جغرافية مدينة الكوفة و معالمها

لا شك في أنّ الكوفة مدينة عريقة، وقد وقعت فيها أحداث وتقلبّات كثيرة، فلا نستطيع أن نلمّ بجوانبها المختلفة هنا؛ لذا سنقتصر على بيان أربع جهات تمسّ حاجتنا إليها في هذا البحث، وهي:

١ـ تسمية الكوفة وتأسيسها

اختلفت الأقوال في تسمية الكوفة، وقد ذُكِرت آراء متعددة في هذا المجال، فالزبيدي يقول: «**الكوفة ـ بالضم ـ الرملة المجتمعة... مدينة العراق الكبرى وهي قُبة الإسلام ودار هجرة المسلمين**»[١]، وقيل: إنّها الرملة الحمراء، وقيل: هي الرملة[٢].

ونقل ابن منظور عن ابن سيدة: «**الكوفة بلد سُمّيت بذلك؛ لأنّ سعداً لّما أراد أن يبني الكوفة ارتاد لهم وقال: تكوفوا في هذا المكان. أي: اجتمعوا فيه، وقال المفضل: إنّما قالوا: كوفوا هذا الرمل. أي نحُّوه وانزلوا، ومنه سُميت الكوفة**»[٣].

وقال الكسائي: «**كانت الكوفة تُدعى كوفان**»[٤]. وفيها قال أبو نؤاس:

ذهبت بنا كوفان مذهبها وعدمت عن ظرفائها خير[٥]

«**ويقال لها أيضاً: كوفة الجند. لأنّه اختطت فيها خطط العرب أيام عثمان، وفي العباب أيام عمر خططها السائب بن الأقرع بن عوف الثقفي، وفي هذه التسمية قال: عبدة بن الطيب العبشمي:**



(١) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس: ج١٢، ص٤٦٩، مادة كوف.

(٢) الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح: ص٢٩٩.

(٣) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج٩، ص٣١١، مادة كوف.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس: ج١٢، ص٤٦٩، مادة كوف.

إنّ التي ضربت بيتاً مهاجرة   بكوفة الجند غالت ودّها غول»[1]

وأما تأسيسها: فالكوفة لم تُعرف كمدينة مسكونة إلّا في الفتوحات الإسلاميّة؛ لأنّها كانت أرضاً سهليّة تصلح للزراعة، لخصوبة أرضها وقربها من نهر الفرات، حيث تقع على الضفة اليمنى منه في سهل يُدعى سورستان، من الاسم الفارسي شورستان، والتي تعني الصحراء[2].

وكانت العرب تُسمي هذه الأرض أرض السواد، وهي تشمل الكوفة وباقي أرض العراق السهليّة التي فتحها المسلمون في خلافة عمر بن الخطاب، وسمّوه سواداً لسواده بالزرع والأشجار؛ لأنّه حين تاخم جزيرة العرب ـ التي لا زرع فيها ولا شجر ـ فكانوا إذا خرجوا من أرضهم ظهرت لهم خضرة الزرع من الأشجار وهم يجمعون بين الخضـرة والسواد في الأسامي، كما قال الفضل بن العباس بن عتبة بن أبي لهب وكان أسود اللون:

وأنـا الأخـضر مَـن يعرفنـي   أخضر الجلدة من نسل العرب

فسمّوا خضرة العراق سواداً، وسُمِّي عراقاً لاستواء أرضه حين خلت من جبال تعلوا وأودية تنخفض، والعراق في كلام العرب هو الاستواء، قال الشاعر:

سـقتم إلى الحـقِّ لهم وسـاقوا   سـياق مَـن ليـس لـه عـراق

وكانت الكوفة بزراعتها الغنيّة أيام الأُمويين مصدراً لهم في زيادة أموالهم. وعندما استولوا على السلطة، جنى عبيد الله بن زياد خراج السواد فكان مائة ألف ألف وخمسة وثلاثون ألف ألف درهم[3].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أُنظر: المسعودي، علي بن الحسين، التنبيه والإشراف: ص١٧٧.

(٣) أُنظر: الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانيّة والولايات الدينيّة: ص٢٨٨.

٢ـ بناء الكوفة واستيطانها

بعد انتصار الجيش الإسلامي بقيادة سعد بن أبي وقاص في معركة القادسية الشهيرة لاحظ عمر بن الخطاب أنّ أفراد الجيش في المدائن قد تغيَّرت ألوانهم، ورأى ذلك في وجوه وفودهم، فقالوا: «**وخومة البلاد غيرتنا**»(١).

ويبدوا أنّ عمر بن الخطاب استفسر عن سبب هذا التغيير في التعب الجسدي للجنود من سعد بن أبي وقاص فأجابه الأخير: «**غيَّرتهم وخومة البلاد، والعرب لا يوافقها من البلاد إلّا ما وافق إبلها. فكتب إليه يبعث سلمان وحذيفة...** »(٢).

واختار مدينة الكوفة لتكون مركزاً للفتوحات الإسلاميّة فيما بعد، وقد وقع الاختيار عليها لسببين:

الأول: جوّها المناسب لسكنى العرب من جهة الغرب حيث نقاوة الهواء ومسرح الإبل، وتمتاز من جهة الشرق بقربها من نهر الفرات الذي يشكل مانعاً بوجه الغزاة، بالإضافة إلى الاستفادة منه في إرواء الأراضي الزراعية القريبة منه، أو بشق الأنهار والجداول لسقي المناطق البعيدة(٣).

الثاني: موقعها الجغرافي الذي يساهم في فرض السيطرة على طول منطقة الفرات من الناحية الحربية(٤).

وقد استغل ابن زياد هذا الموقع فجعل الدوريات العسكرية من الكوفة إلى باقي مناطق العراق والحجاز لمنع أيّ شخص من الالتحاق بمعسكر الإمام الحسين عليه السلام.



---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون: ج٢، ص٥٥٠.

(٢) المصدر السابق: ج٢، ص٥٥٠.

(٣) الجنابي، كاظم، تخطيط مدينة الكوفة: ص٥٧.

(٤) المصدر السابق: ص٤٧.

وفي سنة سبع عشرة للهجرة تحرّك الجيش الإسلامي من المدائن قاصداً الكوفة؛ لتكون هذه السنة بداية تمصير المدينة وإعمارها.

وبدأت القبائل العربية ـ والتي تشكّل الجيش الإسلامي في ذلك الوقت ـ ببناء بيوتها من القصب حسب أوامر عمر بن الخطاب، الذي كان لا يريد لهذا الجيش الاستقرار في المدن خوفاً من تركهم الجهاد، فلم يسمح لهم بالبناء باللبن[1]، إلّا بعد الحريق الذي وقع في الكوفة ليسمح بعدها لأفراد الجيش البناء باللبن، ولكن شرط عليهم أن لا يزيد كلّ مقاتل عن ثلاث غرف في داره[2].

ولمّا وصلت القبائل العربية إلى الكوفة «**كان عدد أهل اليمن منها اثني عشر ألف نسمة، وأهل نزار ثمانية آلاف نسمة**»[3]، فجعل سعد بن أبي وقاص القرعةَ بينهم، فكانت الجهة الشرقية من المسجد لأهل اليمن، وهي أفضل لهم؛ لأنّها قريبة من النهر وهم مشهورون بالزراعة، فتلاءمت هذه الجهة مع رغباتهم، وأمّا نزار فكانت لهم الجهة الغربية من المسجد.

ونزل أيضاً جماعة من الفرس في الجهة الغربية، وهم من حرس الشرف لكسرى ويدعون (جند شهانشاه) التحقوا مع جيش سعد عندما انهزم رستم في القادسية وشاركوا معه في فتح جلولاء «**وأنزلهم سعد حيث اختاروا، وفرض لهم العطاء، وتحالفوا مع زهرة بن حوية، وكان لهم نقيب يُقال له: ديلم. فقيل: حمراء ديلم؛ لأنّ العرب تُسمي العجم الحمراء**»[4].

---

(١) اللبن: جمع لبنة، التي يُبْنَى بها، وهي المضروب من الطين مربعاً. أُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب: ج١٣، ص٣٧٥، مادة لبن.

(٢) أُنظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون: ج٢، ص٥٥٠.

(٣) البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان: ج٢، ص٣٣٨.

(٤) المصدر السابق: ص٢٧٦.

٣ـ أحياء الكوفة وأسواقها

التخطيط الداخلي

كان تخطيط الكوفة في بداية الأمر تخطيطاً بدائياً، لكنه تميّز ببعض المميزات، إذ لم يكن عشوائياً، بل وُضع وفق خطة خاصة، فحينما «**تمّ تمصير الكوفة شُقّت فيها شوارع سكك، وكان عرض السكّة خمسين ذراعاً، وكانت السكّة تُنوَّر أثناء الليل بالمشاعل، وقد وصل إلينا أسماء السكك: سكة البريد، وسكّة العلاء، وسكّة بني محرز، وسكّة شبث، وسكّة عميرة، وسكّة دار الروميين من قصر الإمارة... وكانت تُعرف بأسماء الأعلام والتجّار من قبيل عنترة الحجام**»[١].

وأما الأزقّة، فكان عرضها سبعة أذرع، وأمّا المنهج ـ وهو الحد الفاصل بين صفوف الخيام الواقعة في خطط القبائل ـ فكان أربعين ذراعاً والفاصلة بين القطائع ستّون ذراعاً، فكانت المناهج خمسة عشر منهجاً، في شمال المسجد خمسة، وفي جنوبه أربعة، وفي شرقه ثلاثة، وفي غربه ثلاثة[٢].

أحياء الكوفة

يحدثنا التأريخ عن جملة من الأحياء التي اشتُهرت في تاريخ الكوفة، نذكر منها ما يأتي:

١ـ دور بني جبلة

وهي محلّة تقع في الجزء الشمالي الغربي من المسجد في قبيلة كندة، وإليها التجأ مسلم عليه السلام عندما بقي وحيداً وأراد الخروج من الكوفة، فذهب ووقف على دار طوعة، وكانت واقفة على باب بيتها، فسقته وأدخلته بيتها حتى الصباح، عندها



(١) المصدر السابق: ١٤٣.

(٢) الجنابي، كاظم، تخطيط مدينة الكوفة: ص٧٥.

هجم عليه عسكر ابن زياد بقيادة ابن الأشعث بعد أن أخبرهم ابنُها بلال بوجوده[1]، فكانت المواجهة المسلّحة بين مسلمعليه السلام والعسكر، والتي انتهت بأسر مسلمعليه السلام.

٢ـ دار الروميين

هي مزبلة لأهل الكوفة ومكان النفايات والأوساخ حتى استقطعها عنبسة بن سعيد بن يزيد بن عبد الملك، وكان خلفها باب لدار الإمارة تُدعى باسمها، ومنها دخل الأشراف والأعوان من أهل الكوفة لنصرة ابن زياد عندما حاصر مسلم بن عقيلعليه السلام قصر الإمارة، وقد ساهم دخولهم في تقوية معنويات ابن زياد ودعمه في محاربة مسلمعليه السلام.

٣ـ السبخة

وهي منطقة في الكوفة تقع في الجهة الشرقية من المسجد، وفيها صُلبت جثث جماعة من أصحاب مسلمعليه السلام.

أسواق الكوفة

عند استقرار الناس في الكوفة خُطّت الأسواق لهم؛ لتنظيم حياتهم الاقتصادية وتنشيط عملية التبادل التجاري فيما بينهم من جهة، وبين أهل الكوفة والبدو الذين يقصدون الكوفة لشراء ما يحتاجونه منها من جهة أُخرى. وقد ازدهرت الكوفة بالصناعات اليدوية؛ لأنّ المهاجرين إليها هم من سكان مدن الجزيرة العربية واليمن، وقد حملوا معهم صناعاتهم وحرفهم.

وقد خُطّت الأسواق بالقرب من القصر، ولكن سعد بن أبي وقاص كان يغلق باب القصر ويأمر الناس بالسكوت حتى لا تصل غوغاؤهم إليه، وتؤثر عليه؛ لذلك

(١) المفيد، محمد بن محمد، الإرشاد: ج٢، ص٥٤.



كانوا يقولون: إنّ سعد بن أبي وقاص قال: «**سكن عنِّي الصويتُ**»[1].

ثمّ خطت بعد ذلك من المسجد والقصر إلى دار الوليد بن عقبة من جهة، وإلى القلائين من جهة أُخرى، وإلى منازل ثقيف من جهة ثالثة[2].

وكانت الأسواق في بادئ أمرها لا بناء فيها سوى ظلال بواري من الحصير كان يضعها الباعة لتظللهم في الأماكن التي يختارونها للبيع والشراء، وكان نظام الأسواق على سنّة المسجد، فمَن سبق إلى موضع فهو له حتى يفرغ منه[3]، وظلّت كذلك حتى زمن ابن زياد الذي أمر بتسقيف هذه الأسواق وبنائها[4].

وفي هذه الأسواق مرّت سبايا الحسينعليه السلام يتقدَّمهم الإمام زين العابدينعليه السلام، وقد ازدحم أهل الكوفة فيها يتفرّجون عليهم وهم بين باكٍ وشامت.

ومن تلك الأسواق ما يُعرف بـ(سوق الغنم) الذي يقع في الجانب الشرقي للكناسة (والكناسة هي مزبلة لبني أسد) وهنا قُتل هانئ بن عروة رضوان الله تعالى عليه وهو ينادي قبيلته، فلم يتقدَّم أحد منها لنصرته أو تخليصه من شرطة ابن زياد، مع أنّ سوق الغنم كان على تخوم محلّة مذحج، ولكن الخوف والجبن منعهم من نصرته حتى أُعدمعليه السلام وسُحبت جثتُه في شوارع وأزقّة الكوفة.

٤. طرق الكوفة

تتميز مدينة الكوفة بوجود طرق متعددة فيها، وقد عُرفت تلك الطرق بأسماء خاصة، نعرض فيما يأتي أهمّ تلك الطُّرُق:



(١) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٤٦.

(٢) البراقي، حسن، تاريخ الكوفة: ص١٦١.

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ص٨٦.

(٤) أُنظر: البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان: ص٧١.

أ) **طريق الحج إلى مكّة والمدينة:** وهو أهمّ الطرق فيها؛ لذلك فإنّ أهل الكوفة إذا أرادوا الخروج إلى مكّة «**خرجوا على جهة القبلة، فتكون أول المنازل لهم القادسية، ثمّ المغشية، ثمّ القرعاء، ثمّ واقصة، ثمّ العقبة، ثمّ الشقوق، ثمّ بطان، وهذه الأربعة أماكن ديار بني أسد، والعليبة وهي مدينة على سور، والجفر منازل طي، ثمّ إلى مدينة يد، وهي التي ينزلها عمّال طريق مكّة وأهلها قيس وأكثرهم بنو عبس والنقرة، ومنها يعطف الطريق مَن أراد المدينة أو أرا د أهلها**»(١). وهذا الطريق سلكه الإمام الحسين عليه السلام مع أهل بيته في قدومه من مكّة قاصداً الكوفة، حتى اعترضه جيش الحرّ بن يزيد الرياحي، فغيّر مسير الركب إلى كربلاء.

ب) **طريق البصرة:** يتفرّع هذا الطريق من الكوفة والقرعاء، ومنها إلى مارق، ومنها إلى القلع، ثم إلى سلمستان، ثمَّ إلى أقر، ثمَّ إلى الأخاديد، ثمّ إلى عين صيد، ثمّ إلى عين جمل، ثمّ إلى البصرة، ومسافة هذا الطريق ٨٥ فرسخاً، وقد سلك هذا الطريق عبيد الله بن زياد عندما توجّه إلى الكوفة، حتى يصل إليها قبل الإمام الحسين عليه السلام.

ج) **طريق دمشق:** يتفرّع من الكوفة أيضاً، ومن الحيرة كذلك، وأول مرحلة منه إلى القطقطانة، ثمَّ إلى البقعة، ثم إلى الأبيض، ثمّ إلى الحوشي، ثمّ إلى الجمع، ثمَّ إلى الخطي، ثم إلى الجبة، وإلى القلو في الرواري، إلى ساعدة، ثمّ إلى البقيعة والأعناك، ثمَّ إلى أذرعات، فالمنزل، فدمشق(٢).

وقد سلكت سبايا الحسين عليه السلام هذا الطريق عندما أمر يزيدُ واليَ الكوفة بإرسالهم إلى دمشق.

---

(١) الجنابي، كاظم، تخطيط مدينة الكوفة: ص٤٨.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

د) **طريق كربلاء:** يبدأ من الكوفة من ناحية الشمال، ثم النخيلة، ثم كربلاء[1]، وحاول عبيد الله بن زياد إحكام السيطرة على هذا الطريق ليمنع أنصار الحسين عليه السلام من أهل الكوفة من الالتحاق بمعسكره والقتال معه في كربلاء.

٥ـ أهمّ معالم المدينة

حظيت مدينة الكوفة بمنزلة علمية ساهمت في نشر وتطوّر بعض العلوم، ولا زالت آثارها تُدرس في وقتنا الحاضر، حيث يقف النحويون على آراء روَّاد هذه المدرسة في دروس اللغة العربية وقراءة القرآن. وفيها أيضاً نشأت مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وخاصّة عندما نقل الإمام علي عليه السلام عاصمته إليها، فالتفّ حوله أهل الكوفة ينهلون من علمه وبيانه، ليكون منهجاً في دراستهم، فبزغ منهم أكابر العلماء الذين يشهد العدو والصديق بفضلهم، أمثال: مِيثم التّمار، ورُشيد الهجري، وكُميل بن زياد (رحمهم الله) وغيرهم.

ومن جهة أُخرى، فإن الكوفة من الأماكن التي حظيت بمنزلة خاصة، فعن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن آبائه، قال: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله اختار من البلدان أربعة، فقال الله عزّ وجلّ:** ﴿وَٱلتِّينِ وَٱلزَّيۡتُونِ * وَطُورِ سِينِينَ * وَهَٰذَا ٱلۡبَلَدِ ٱلۡأَمِينِ﴾، **فالتين المدينة، والزيتون بيت المقدس، وطور سينين الكوفة، وهذا البلد الأمين مكة**»[2].

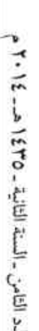
وعن الإمام أبي جعفر عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام «في قوله تعالى: ﴿وَءَاوَيۡنَٰهُمَآ إِلَىٰ رَبۡوَةٖ ذَاتِ قَرَارٖ وَمَعِينٖ﴾، قال: الربوة الكوفة، والقرار المسجد، والمعين الفرات»[3].

---

(١) أُنظر: المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق: ص٥٨.

(٣) المصدر السابق: ص٥٨.



وعن الإمام أبي عبد الله عليه السلام في فضل أهل الكوفة: «**إنّ الله عرض ولايتنا على أهل الأمصار فلم يقبلها إلّا أهل الكوفة**»[1].

بالإضافة إلى ذلك هناك بعض الأماكن المميّزة في مدينة الكوفة لها أهمية دينية وسياسية، نذكر منها:

أ) مسجد الكوفة

يظهر من المصادر التاريخية أنّ مسجد الكوفة كانت آثاره باقية عندما دخلها سعد بن أبي وقاص؛ لذلك لّما انتهى إلى موضع مسجدها أمر رجلاً رامياً شديد الرمي، فرمى من المسجد إلى أربع جهات، وحيث سقط سهمه بنى الناس منازلهم، ولما انتهى من تحديد هذه العلامات سمح للناس بالبناء فيها، وترك هذه المساحة بين المسجد ونهاية سقوط السهام فارغة للاستفادة منها في تجميع الجيش وتجهيزه للغزوات والحروب مع الفُرس أو الروم.

ودلّت الأخبار الكثيرة على أنّ أول مَن خطَّ مسجد الكوفة هو آدم عليه السلام، وأنّ مسجد الكوفة ببنائه الحالي قد نقص عن مساحته كثيراً، فقد ذكر الصدوق في كتاب مَن لا يحضره الفقيه، والمجلسي في البحار بالإسناد عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**حدُّ مسجد الكوفة آخر السرّاجين خطّه آدم، وأنا أكره أن أدخله راكباً فقيل له: فمَن غيَّره من خطته؟ قال: أمّا أول ذلك فالطوفان في زمن نوح، ثمّ غيَّره أصحاب كسرى والنعمان بن المنذر، ثمّ غيَّره زياد بن أبي سفيان**»[2].

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٢٣، ص٢٨١. البراقي، حسين، تاريخ الكوفة: ص٥٩.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، مَن لا يحضره الفقيه: ج١، ص٢٣٠. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج١١، ص٣٣٢.

وتميّز مسجد الكوفة بموقع سفينة نوح الذي لا زال موجوداً إلى الآن، حيث فار التنور من زاويتيه، ونُجرت السفينة في وسطه.

فعن الصادق(عليه السلام) أنّه قال: «**إنّ مسجد الكوفة رابع أربعة مساجد للمسلمين، ركعتان أحبّ إليّ من عشرة فيما سواه، ولقد نُجرت سفينة نوح في وسطه، وفار التنور من زاويتيه، والبركة منه على اثني عشر ميلاً من حيث ما أتيته، ولقد نقص منه اثنا عشر ألف ذراع بما كان على عهدهم**»(١).

وفي مسجد الكوفة يتخيَّر المسافر بين القصر والتمام، وذهب أكثر الإمامية إلى ترجيح الإتمام، وخلافه شاذ نادر، وروي عن الصادق(عليه السلام)، قال: «**من الأمر المذخور إتمام الصلاة في أربعة مواطن: مكّة، والمدينة، ومسجد الكوفة، وحائر الحسين(عليه السلام)**»(٢).

ويُستحب الاعتكاف في مسجد الكوفة، فقد وردت الأخبار عن الأئمّة(عليهم السلام) في فضل الاعتكاف فيه، وقد عمل العلماء بهذه السُنّة، فكانوا يتعبّدون في هذا المسجد الشريف، وقد سُئل الإمام أبو عبد الله(عليه السلام) عن الاعتكاف، فقال: «**لا يصلح إلّا في المسجد الحرام، أو مسجد الرسول، أو مسجد الكوفة، أو مسجد جماعة، وتصوم ما دمت معتكفاً**»(٣).

وأمّا فضل الصلاة فيه، فعن هارون بن خارجة، عن أبي عبد الله(عليه السلام)، قال لي: «**أتُصلّي الصلاة كلها في مسجد الكوفة؟ قلت: لا. قال: أما لو كنت بحضرته لرجوت أن لا تفوتني فيه صلاة. قال: وتدري ما فضله؟ قلت: لا. قال: ما من عبد صالح ولا نبي إلّا وقد صلى في مسجد كوفان. حتى أن رسول الله(صلى الله عليه وآله) لما أُسري به**



---

(١) المشهدي، محمد بن جعفر، فضل الكوفة ومساجدها: ص٣٤.

(٢) القمي، جعفر بن محمد بن قولويه، كامل الزيارات: ص٤٣٠.

(٣) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ج٤، ص١٧٧.

قال له جبرئيل عليه السلام: أتدري أين أنت؟! مقابل مسجد كوفان، فقال: استأذن ربك حتى أهبط فأُصلي فيه. فاستأذن. فأذن له. فهبط، فصلّى فيه ركعتين. وإن الصلاة المكتوبة فيه تعدل بألف صلاة، وإن النافلة فيه تعدل بخمسمائة صلاة، وإن مقدّمه لروضة من رياض الجنة، وإن ميمنته روضة من رياض الجنة، وإن ميسرته روضة من رياض الجنة، وإن مؤخره روضة من رياض الجنة، وإن الجلوس فيه بغير صلاة ولا ذكر لَعبادة، ولو علم الناس ما فيه لأتوه ولو حبواً»[1].

ب) دار الإمارة

خطط سعد بن أبي وقاص دار الإمارة بجانب مسجد الكوفة ليكون مركزاً لقيادته **«وأول ما بناه على شكل ثلاث غرف جعل الباب الرئيسة في باحة القصر، وجعل باباً ثانياً في حائط المسجد لِوصله إلى المحراب عند الصلاة»**[2]. وحينما وصل خبر تحرّك مسلم عليه السلام إلى ابن زياد ـ في الثورة التي كادت أن تُطيح بابن زياد ـ دخل قصر الإمارة مذعوراً عن طريق باب المحراب، خائفاً من جيش مسلم عليه السلام فأحكم غلق الأبواب وحصّن نفسه.

ولّما تعرَّض بيت مال المسلمين للسرقة والنهب أمر سعد بن أبي وقاص ببناء السور لحمايته من اللصوص، ووسع زياد بن أبيه دار الإمارة ليكون بناءً مربّعاً، وأظهرت التقسيمات الأخيرة لدائرة الآثار العراقية أنّ طول دار الإمارة ٣٦, ١١٠ متراً وسُمك الجدران ١,٨٠، وفي بعض الأجزاء قد يصل إلى مترين، وقد دعم كلَّ ضلع من الجدران الأربعة بأربعة أبراج نصف دائرية لتقويتها، وكانت المسافة

(١) ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات: ص٧٣.

(٢) البلاذري، أحمد بن يحيى، فتوح البلدان: ص٢٧٥.

بين كلِّ برج وآخر ١٨,٣٠ متراً، وأمّا الأركان فقد قوّيت ببرج مستديرة يبلغ ثلاثة أرباع الدائرة[١]، «**وجعلت باب الدار الرئيسية في الجهة الشمالية في وسط الضلع الشمالي لمدخل السور الرئيسي، وبين باب السور وباب دار الإمارة مدخلاً عرضه ٢,٧٠ متراً ينتهي بقاعة مربعة عليها قبة**»[٢].

وهي التي جلس فيها عبيد الله بن زياد عندما كان أميراً على الكوفة حيث وُضِع له سرير وقد أحاط به الأشراف والحرس وقائد الشرطة والمقرَّبون منه وأُدخلت عليه ضعينة الحسين عليه السلام بعد انتهاء واقعة الطفّ ومعهم الإمام زين العابدين عليه السلام مكبَّلاً بالقيود والأغلال.

وأمّا السور، فإنّ زياداً ابن أبيه أعاد بناءه أيضاً، وقد وسّعه فبلغ عرضه ١٧٠ متراً وطوله كذلك، وأمّا معدّل سُمك الجدران فأربعة أمتار. ويؤكِّد أحد المختصّين في علم الآثار أنّ ارتفاع هذا السور يصل إلى عشرين متراً، والذي يرجِّح هذا الاستنباط أنّ أساس هذا السور كان عريضاً ممّا يظنّ فيه أنّه كان يتّخذ لرفع البناء إلى ما يقرب هذا التحديد.

ومن أعلى هذا السور رُميت جثّة مسلم بن عقيل عليه السلام، بعد أن أمر ابن زياد أن يُصعد به إلى أعلى القصر ويُقطع رأسه وتُرمى جثّته من فوق السور؛ ليمنع أصحابه من الدخول لإنقاذه، بالإضافة إلى أنّ ابن زياد أراد أن ينظر أكبر عدد ممكن من أهل الكوفة إلى إعدام مسلم عليه السلام بهذه الطريقة الوحشية؛ ليدخل الخوف والرعب في قلوبهم، ويمتنعوا عن القيام بأي حركة ضده.

المحور الثاني: تركيبة الكوفة السكانيّة

بما أنّ الكوفة مركز مهمّ وحسّاس فقد أصبحت محطَّ أنظار كثير من العرب

---

(١) أُنظر: الجنابي، كاظم، تخطيط مدينة الكوفة: ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٣٩.

المسلمين؛ ولأنّها مدينة حيويّة، تتميز بموقع زراعيّ وتجاريّ آنذاك، فاستوطنها كثير من السيّاح والتجّار؛ لذا أصبح مجتمعها متنوعاً.

وما يهمّنا هنا في هذا المحور هو الحديث عن هذا المجتمع بتنوِّعه وقبائله وتوزيعه على المدينة، فالكلام يقع في جهتين:

الجهة الأُولى: قبائل الكوفة وتوزيعها

كانت قبائل الكوفة مقسّمة إلى عشرة أقسام، ولكن سعد بن أبي وقاص كتب إلى عمر بن الخطاب في تعديلهم فكتب إليه أن عدِّلهم، فأرسل إلى قوم من أنساب العرب وذوي رأيهم وعقلائهم ـ منهم سعيد بن نمران ومشعلة بن نعيم ـ فعدّلوهم على الأسباع وجعلوهم أسباعاً[1]. فأصبح التقسيم على النحو التالي:

١ـ كنانة وحلفاؤها من الأحابيش وغيرهم.

٢ـ جديلة: وهم بنو عمرو بن قيس عيلان.

٣ـ قضاعة ومنهم غسان بن شبام، وبجيلة، وخثعم، وكندة، وحضرموت، والأزد.

٤ـ مذحج، وحميرة، وهمدان وحلفاؤهم.

٥ـ تميم، وسائر الرباب، وهوزان.

٦ـ أسد، وغطفان، ومحارب، والنمر، وضحة، وتغلب.

٧ـ إياد، وعكّ، وعبد القيس، وأهل هجر، والحمراء[2].

وكان على كلّ قسم من هذه الأسباع أمير وحامل راية تميّز القبائل في القسم الواحد، وكانت الدولة تمدّ الأميرَ بما يحتاجه من أموال وأرزاق ليوزعها على أفراد

(١) البراقي، حسين بن أحمد، تاريخ الكوفة: ص١٥٩.

(٢) أُنظر: المصدر السابق: ص١٦٣.

القبائل الذين تحت إمرته.

وقد وُزِّعت القبائل للسكن في الكوفة وفقاً للتخطيط الذي بعثه عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص وأمره بالعمل به، فأصبح توزيع القبائل كالآتي:

١ـ شمال المسجد: المنهج ١ و ٢ لقبيلتي سليم وثقيف، والمنهج ٣ لهمدان، والمنهج ٤ لبجيلة، والمنهج ٥ لتميم وتغلب.

٢ـ جنوب المسجد: خصص المنهج ١٠ للأنصار ومزينة، والمنهج ١١ لتميم ومحارب، والمنهج ١٢ لأسد وعامر.

٣ـ شرق المسجد: خصص المنهج ١٣ لبجالة وبجلية، والمنهج ١٤ لجديلة واللفيف، والمنهج ١٥ لجهينة واللفيف[١].

إنّ الجيش الإسلامي كان يعتمد اعتماداً مباشراً على هذه القبائل التي يطلب مشاركتها عند إعلان الحرب، وخاصةً في فترة الفتوحات الإسلاميّة التي انطلقت من الكوفة، وكانت القبيلة تختار رجلاً ليمثلها عند القائد العسكري للجيش الذي يُسمّى أميراً، ويكون هذا الشخص الممثِّل لقبيلته، أشرفهم منزلةً وأوسعهم علماً، وأحسنهم أخلاقاً حتى يتمّ ترشيحه لهذا المنصب المهم.

وقد أعطى الإمام علي عليه السلام الحرية في اختيار مَن يمثل القبائل في جيشه الذي اشترك في الحرب ضد معاوية في معركة صفّين، فكان على رأس الأسباع:

١ـ سعد بن مسعود الثقفي، على قيس وعبد القيس.

٢ـ معقل بن قيس اليربوع، على غيم وخبه وقريش وكنانه وأسد.

٣ـ مخنف بن سليم، على الأزد وبجيلة وخثعم والأنصار وخزاعة.

---

(١) الجنابي، كاظم، تخطيط مدينة الكوفة: ص٧٨.

٤ـ حجر بن عدي الكندي، على كندة وحضرموت وقضاعة ومهرة.

٥ـ زيادة بن النظر، على مذحج والأشعريين.

٦ـ سعيد بن قيس بن مرّة الهمداني، على همدان ومَن معهم من حِمْير.

٧ـ عدي بن حاتم الطائي، على طيء ويجمعهم الدعوة مع مذحج، وراية مذحج مع زياد بن النضر، وراية طيء مع عدي بن حاتم[١].

وبقي نظام الأسباع في الكوفة حتى عهد زياد بن أبيه الذي تمّ استبداله بنظام الأرباع[٢]، وألغى اختيار القبيلة للأفضل الذي يمثلها، واستبداله بمَن هو أشدّ ولاءً في القبيلة للحزب الأُموي، ومَن له نشاط في خدمته، وأن يكون تاريخه معروفاً بذلك، وإن كانت القبيلة لم توافق عليه ممّثلاً عنها، بل حتى لو كانت تعاديه وتنبذه.

ولم يهتمّ زياد بن أبيه بالفضائل الأخلاقية والملكات النفسية الكريمة التي يمتلكها الشخص الذي اختاره ليكون مسؤولاً عن كلّ قسم، فقد جعل على ربع أهل المدينة عمرو بن حريث، وجعل على ربع تميم وهمدان خالد بن عرفطة، وجعل قيس بن الوليد على ربع ربيعة وكندة، وجعل أبا بردة بن أبي موسى على مذحج وأسد[٣]، «**وقد ساهم هذا التنظيم الجديد في إضعاف القبائل المناوئة للأُمويين، وتخفيف حدّة العصبية القبليّة وصولاً إلى ممارسة الدولة لسلطتها ومسؤولياتها، في تنظيم الجيوش وترتيب القيادات والسيطرة على توزيع العطاء على المقاتلين**»[٤].

وفي فترة عبيد الله بن زياد ازدادت سيطرة الأُمويين على قبائل الكوفة؛ لأنّ ابن

(١) أُنظر: المنقري، نصر بن مزاحم، وقعة صفين: ص١١٨.

(٢) أُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٤، ص٤٨.

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ج٥، ص٢٦٨.

(٤) فلهاوزن، يوليوس، الدولة العربية: ص١٢٠.

زياد جعل للعرفاء الصلاحية المطلقة في توزيع الحقوق المالية والأرزاق على حسب ولاء الفرد للأُمويين.

وجعل المقاتلة ـ وهم الجناح العسكري في القبيلة ـ على اتّصال مباشر بالدولة، بعد أن نظّم السجلات لهم في ديوان الجند، وبهذا التنظيم الدقيق والمتقن من ابن زياد، فقدت القبيلة وزعيمها مراكزها في مقابل أوامر ونواهي الدولة، وخاصّة في النزاعات المسلحة؛ لأنّ أفرادها مرتبطون بنظام الجيش المركزي للمدينة ويتعرّضون إلى أقسى العقوبات التي قد تصل إلى عقوبة الإعدام إذا ما خالفوا تعاليم القائد العسكري للمدينة، أو اشتركوا مع القبيلة ضده، وهذا ما حدث مع هانئ بن عروة، وهو كبير عشيرة مذحج الذي قُتل ولم يتقدَّم أحدٌ لنصرته خوفاً من عقوبة ابن زياد لهم.

الجهة الثانية: أهمّ قبائل المدينة

١ـ **قبيلة همدان**: من القبائل العربية التي أسلمت على يد الإمام علي‹ع›، في اليمن حيث مكان سكناها، ثمَّ انتقلت مع الجيش الإسلامي إلى المدينة والكوفة وشاركت في حروب الإمام علي‹ع› وخاصّة في حرب صفين، عندما كان عليهم سعيد بن قيس، وقد أبلى بلاءً حسناً، هو وعشيرته حتى جزع منهم معاوية جزعاً لّما رأى شدَّة بأسهم وقوتهم، وما لحق بجيشه من هزيمة بسببهم، وقد مدحهم الإمام علي‹ع› بقوله:

لـو كـنـتُ بـوّاباً على الجـنّة   لقلتُ لهمدان ادخلي بسلام(١)

وقد استُشهد عدد من أبطال هذه القبيلة في سبيل نصرة الإمام الحسين‹ع›، أمثال:

١ـ أبي ثُمامة الصائدي الذي كان يقبض الأموال من الشيعة بأمر من مسلم بن

(١) المنقري، ابن مزاحم، وقعة صفين: ص٤٣٧.

عقيل عليه السلام ويشتري بها السلاح، وبعد استشهاد مسلم عليه السلام توجّه إلى كربلاء ليشترك مع الإمام الحسين عليه السلام حتى استُشهد بين يديه، وهو الذي قال له الإمام الحسين عليه السلام: «**لقد ذكرت الصلاة. جعلك الله من المصلين الذاكرين**»[1].

٢ـ برير بن خضير المشرقي الهمداني، سيد القرّاء في الكوفة، وقد استُشهد بعد أن ضربه كعب بن جابر الأزدي برمحه.

٣ـ حنظلة بن أسعد الهمداني الكوفي.

٤ـ خالد بن عمرو الصيداوي الهمداني قُتل بعد أبيه.

٥ـ زياد بن عريب الصائدي الهمداني الكوفي.

٦ـ سوار بن أبي عمير الهمداني الكوفي.

٧ـ شوذب بن عبد الله الهمداني الشاكري الكوفي.

٨ـ عابس بن شبيب الشاكري الهمداني.

٩ـ عبد الرحمن بن عبد الله الأرحبي الهمداني الكوفي[2].

٢ـ **قبيلة كندة**: من القبائل العربية التي سكنت الكوفة واشتُهرت باسم زعيمها وقائدها الصحابي الجليل حجر بن عدي الكندي، الذي كان من الموالين للإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وقد اعترض على سياسة زياد بن أبيه الظالمة حتى حصلت المواجهة بينه وبين الجيش الأُموي فاعتُقل مع جماعة من أصحابه المخلصين، ثمَّ أرسلهم ابن زياد إلى معاوية لينفّذ حكم الإعدام بهم، وقد شارك في نصرة الإمام الحسين عليه السلام من هذه القبيلة الحارث بن أمرئ الكندي الكوفي، وأبو الشعثاء الكندي[3].

---

(١) الزنجاني، وسيلة الدارين في أنصار الحسين عليه السلام: ص٩٩.

(٢) أُنظر: المصدر السابق.

(٣) أُنظر: المصدر السابق: ص٩٩.

٣ـ **قبيلة مذحج**: وهي من القبائل المعروفة، وينسبها أهل الأنساب إلى مذحج بن مالك بن أدد[١]، ويُعتبر مالك الأشتر من شجعان هذه القبيلة وأكثرهم وفاءً لأمير المؤمنين عليه السلام؛ إذ إنّه يرجع إلى النخع، والنخع من أكبر بطون بني مذحج[٢].

ومنها هانئ بن عروة الذي وقف موقفاً عظيماً في نصرة رسول الحسين عليه السلام، عندما أدخله داره وأوفى بعهده في حمايته حتى قُتل دونه، ولم يتعاون مع عبيد الله بن زياد.

٤ـ **قبيلة طيء**: من القبائل العربية التي عاشت في الجزيرة العربية[٣]، ثمَّ انتقلت إلى الكوفة مع الجيش الإسلامي، وشارك من هذه القبيلة في نصرة الحسين عليه السلام عامر بن حسان الطائي.

المحور الثالث: الصراع السياسي في الكوفة

عندما انتقلت القبائل العربية من مكّة والمدينة إلى الكوفة انتقلت معها وجهات النظر السياسيّة المختلفة في إدارة الأُمّة وقيادتها؛ الأمر الذي صيّر المجتمع الكوفي أكثر تعقيداً؛ لذا حينما وصل مسلم عليه السلام إلى الكوفة كان هناك اتجاه يرى أنّ الخلافة تنصيب إلهي منحصر في أهل البيت عليهم السلام، بالإضافة إلى وجود حزبين؛ مما جعل الكوفة تتجاذبها ثلاثة اتجاهات، هي:

١ـ **الاتجاه الشيعي**: ويُمثّل هذا الاتجاه شيعة الإمام علي عليه السلام الذين التزموا بأوامر الرسول الكريم صلى الله عليه وآله في بيعة الغدير، وأطاعوا الإمام عليه السلام واتّبعوه، دون غيره من الخلفاء واشتركوا في حروبه ـ الجمل وصفين والنهروان ـ التي كان لأهل الكوفة



العدد الثامن - السنة الثانية - ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م

---

(١) جواد علي، المفصّل في تاريخ العرب قبل الإسلام: ج٤، ص٢٤٢.

(٢) ابن الأثير الجزري، علي بن أبي الكرم، اللباب في تهذيب الأنساب: ج٣، ص٤٣٠.

(٣) قبيلة طيء: ص٧. وأُنظر: عمر كحالة، معجم القبائل العربية: ج٢، ص٦٨٨.

فيها دور كبير.

وعندما جعل الإمام علي عليه السلام الكوفة عاصمة له؛ ترسّخت جذور شيعة الكوفة وأخذوا ينهلون من فيض وجوده المبارك وخاصّة العلماء والأُدباء والمحدّثين، فحفظوا خطبه واستمعوا إلى حديثه، وكانوا يسألونه ويستفسرون منه عن أُمور دينهم ودنياهم، وقد نقلوا خُطَبَه الشريفة وأحاديثه من جيل إلى آخر وإلى يومنا في كافة شؤون الحياة السياسيّة والدينيّة والاجتماعيّة.

وعندما دخل مسلم الكوفة، نشط زعماء هذا التوجه في توحيد صفوف الشيعة وأخذ البيعة منهم لمسلم بن عقيل عليه السلام، وقاموا بثورة عندما سُجِن هانئ بن عروة في دار الإمارة، ولكن ثورتهم فشلت وقُتل قائدهم وسُجن بعض زعمائهم والبعض الآخر التحق بمعسكر الحسين عليه السلام.

٢ـ **الحزب الأُموي**: وهو الحزب الذي أنشأه عثمان بن عفان في المدينة إبّان خلافته، عندما دعم بني أُمية بشكل مطلق، ومدّهم بالأموال، وثبّت نفوذهم في البلدان الإسلاميّة عندما عيَّنهم أُمراء عليها، وكان معاوية بن أبي سفيان من أنشط أعضاء هذا الحزب إذ نجح في نشره في بلاد الشام، وثبّت في نفس الوقت مكانته بين الناس؛ كي يتمكّن من زيادة أنصاره وأعوانه؛ ليتحدّى بهم الدولة الإسلاميّة المركزية، ويرفض قرار عزله عن بلاد الشام، ويجنِّد أفراد الحزب الموالين له لشنّ حرب ضد الإمام علي عليه السلام الخليفة الشرعي، ويطلب الخلافة لنفسه.

واستطاع بحيله الباطلة أن يكسب لحزبه شخصيات مهمّة من أهل الكوفة، إضافة إلى عامة الناس بعد أن أغراهم بالأموال، أمثال شريح القاضي، والأشعث بن القيس، وغيرهما ممَّن كان له دور وتأثير كبير في إيقاف معركة صفِّين وإجبار

الإمامعليه السلام على الصلح.

وبعد صلح الإمام الحسنعليه السلام أدرك معاوية عظمة مدينة الكوفة فكرياً، حيث العلماء والفقهاء بحلقاتهم العلمية في مسجد الكوفة، واقتصادياً لوجود الأراضي الزراعيّة الخصبة التي تشكل مورداً مالياً ضخماً للخلافة، والتي يهتمّ بها معاوية كثيراً؛ لأنّها تشكّل العمود الفقري لسياسة حزبه.

لذا؛ ولأجل السيطرة على الواقع الكوفي عُيِّن زيادُ ابن أبيه ـ المعروف بظلمه وغطرسته وعدائه الشديد للإمام عليعليه السلام ـ والياً عليهم، وأمره معاوية بأن يسبَّ الإمام عليٌّعليه السلام على المنابر، فكان الخطيب الأُموي يفتتح خطبة الجمعة بسبِّ ولعن الإمامعليه السلام. وبذلك أصبحت فترة ولاية زياد بن أبيه من أشدّ السنين ظلماً على شيعة الكوفة، حيث القتل والسجن والتعذيب لكلِّ معارض أو مخالف للحزب الأُموي، والترغيب والتشويق بالأموال لكلِّ مَن ينضمّ ويرتبط بالحزب الأُموي.

ولمّا دخل مسلمعليه السلام الكوفة كان الحزب الأُموي قد مرّت عليه عشرون سنة في السلطة، فالأجهزة الأمنيّة والعسكريّة والاقتصاديّة وتنظيم الحياة الاجتماعيّة كلّها تحت نفوذ هذا الحزب وأعضائه.

وقد تمسّكت بعض الشخصيات المنتفعة ببقاء مدينة الكوفة تحت سيطرة الأُمويين ومنعت انتقالها إلى الشيعة والموالين لأهل البيتعليهم السلام؛ لذلك كتبوا إلى يزيد بن معاوية (عليه اللعنة) في الشام عندما شعروا بأنّ النعمان ضعيف أو يتضاعف خوفاً من فقدان الحزب الأُموي سيطرته على هذه المدينة، وبالتالي تتعرَّض مصالحهم للخطر.

وبمساعدة هؤلاء استطاع عبيد الله بن زياد أن يجهِّز جيشاً من أهل الكوفة لمحاربة الحسينعليه السلام.



٣ـ **حزب الخوارج**: وهو الحزب الذي عُرف في الكوفة بعد انتهاء واقعة صفين، عندما انشقّ أفراد هذا الحزب عن جيش الإمام علي عليه السلام واعترضوا عليه؛ لأنّه رضي بالتحكيم، وقد حاججهم الإمام علي عليه السلام، فرجع قسم كبير منهم، وقاتل عليه السلام القسم الآخر فما بقي منهم إلّا عدد قليل.

ولكن حزبهم ظهر من جديد في عهد معاوية، فخرجوا على الدولة الأُموية هذه المرّة، فحاربهم زياد بن أبيه، وفي واقعة كربلاء اشتركوا مع جيش عمر بن سعد لمحاربة الحسين عليه السلام انتقاماً من أبيه عليه السلام.



الشيخ رسول كاظم عبد السادة[1]

المقدّمة

ابتُلي التراث الإسلامي بآفات عديد، لعل من أبرزها ظاهرة تغييب فضائل أهل بيت النبوّة ومحاولة إخفائها؛ ليُغلق الطريق أمام انتقالها إلى الأجيال اللاحقة، على الرغم من كونها كرامات خصَّهم الله بها. ولم يُستثنَ الإمام أمير المؤمنين من تلك الظاهرة، حيث تعرَّضت فضائله لهجمة شرسة تطوَّع فيها بعض المخالفين وبأساليب متعدّدة؛ للحدِّ منها، مع أنّها ملأت الخافقين.

نسلِّط الأضواء في هذا المقال على الأساليب التي استُخدمت في إخفاء فضائل الإمام علي عليه السلام متَّخذين من حديث الغدير أُنموذجاً، وقد اخترنا هذا الحديث لشهرته وكثرة الحضور عند إبلاغ النبي صلى الله عليه وآله به، ومع ذلك تجرّأ بعض المؤرِّخين والمحدِّثين على إخفائه وتغييبه ـ كحدث وحديث ـ ومنه يُعرف مدى خطورة مسلك أولئك المؤرِّخين وقدرتهم على التلاعب بالتاريخ مهما كانت وقائعه واضحة.

---

(١) باحث وكاتب إسلامي.

وفيما يلي نستعرض تلك الأساليب التي استُخدمت في هذا المجال:

الأُسلوب الأوّل: تغييب الحديث من حيث المكان

إنّ المكان يلعب دوراً مهمّاً في فهم كثير من الحوادث التاريخية، وقد يقترن الحدث بمكان ما بحيث ينتقل الذهن إلى المكان بمجرّد ذكر الحادثة، فإذا غُيِّب المكان وأُلغي من الرقعة الجغرافية نهائيّاً فسيحيط بتلك الحادثة غموض، وهذا ما حدث لواقعة غدير (خم)[1]، حيثُ حاولت الدول المتعاقبة في منطقة الحجاز إخفاء هذه المنطقة وربط الغدير بميقات الجحفة ليشتبه على مَن يريد الوصول إليه والصلاة في مسجده من الشيعة[2]، وهذا ما جعل (أدارسة مراكش) يهتمّون به بشكل خاصّ منذ سنة (١٧٢هـ) إلى سنة (٣١٠هـ) لعمارة وبناء الجحفة، الذي حفظ ذكرى الغدير في مسير العودة من حجّة الوداع، بدليل الاهتمام بسفر الحجّاج المصريّين والمغاربة. ويجب أن لا ننسى أنّ منطقة الحرمين ـ مكّة والمدينة ـ كانت جزءاً لا يتجزّأ من حكومة مصر،

---

(١) إنّ ظاهرة إلغاء الفضائل المرتبطة بالأماكن كانت ديدن المؤرِّخين، حيث عمدوا إلى تغيير أسماء الأماكن التي تشير أسماؤها إلى فضائل أهل البيت عليهم السلام وهو الذي حدث لباب الثعبان ـ مثلاً ـ أحد أبواب مسجد الكوفة، والذي سُمّي بذلك لظهور الجنّي بهيأة ثعبان وتكلّمه مع أمير المؤمنين عليه السلام؛ إذ تمّ إلغاء تلك الفضيلة وذلك بجلب فيل وربطه قرب الباب لصرف أذهان الناس والمؤرِّخين فيما بعد من الثعبان إلى الفيل. أُنظر: الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهَّر، منهاج الكرامة: ص١٧٣. وكذلك الذي يقوم به أتباع المذهب الوهّابي من هدم المراقد المقدَّسة والمساجد الشريفة المنسوبة للنبي صلى الله عليه وآله، محاولة منهم لإزالة الآثار الموصلة للارتباط بالنبي صلى الله عليه وآله، وقد اتّبعوا بذلك سنّة عمر بن الخطاب حين قطع الشجرة التي تحتها بايع المسلمون النبي صلى الله عليه وآله بيعة الرضوان لما شاهد الناس يتبرّكون بالصلاة عندها، ففي الدر المنثور: «أخرج ابن أبي شيبة في المصنف، عن نافع، قال: بلغ عمر بن الخطاب.. أنّ ناساً يأتون الشجرة التي بويع تحتها، فأمر بها فقُطِعت». السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور: ج٦، ص٧٣.

(٢) في الوسائل بإسناده، عن حسان الجمال: قال: حملت أبا عبد الله الصادق عليه السلام من المدينة إلى مكّة، قال: فلمّا انتهينا إلى مسجد الغدير نظر إلى ميسرة المسجد فقال: «ذاك موضع قدم رسول الله صلى الله عليه وآله حيث قال: مَن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ مَن والاه، وعادِ مَن عاداه». الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة: ج٥، ص٢٨٦.

وقد انضمّت بعد سقوط الفاطميّين إلى منطقة نفوذ صلاح الدِّين الأيّوبي، وقد جرت سياسة الولاة والخلفاء على إبقاء هذا الميقات متهدِّماً طيلة قرون مديدة، كي لا تكون حادثة توقّف الرسول صلى الله عليه وآله في مكان باسم (غدير خم) إحراجاً لقوم وتقويةً لآخرين!

إنّ سقوط الفاطميّين سنة (٥٦٧هـ) بيد صلاح الدِّين الأيّوبي، وتسنّم الأيوبيّين السلطةَ في مصر (٥٦٤ ـ ٦٤٨هـ) الذي صار سبباً لازدهار ميناء جدّة، وجعل الجحفة في مسير الانهدام ومعْرَضه، جعلهم يفرحون أنّهم استطاعوا ـ عوضاً عن الفهم الصحيح للتأريخ ـ أن يحذفوا التأريخ!

والآن وقد جُدِّد بناء مسجد الميقات، وتوفّرت الإمكانات اللازمة للذين يريدون أن ينسلّوا من ملذاتهم ويحرروا أنفسهم في هذا الميقات ليضعوها أمام الله، فإنّ الفرصة سانحة لإحياء تاريخ أهمّ مكان على مسير عودة الرسول من حجّة الوداع، بإحياء مسجد الغدير في جهة شمال شرقي البناء التاريخي، وبنفس الاعتبار التاريخي والشرعي، وهمّة الذين جدّدوا بناء مسجد الميقات، وبناء مسجد بدر في بدر، وبناء مسجد العقبة في منى، ومسجد عمر ومسجد عليّ عليه السلام في المدينة[1].

ومثل هذا الإلغاء للمكان كان إلغاء مكان مرقد الإمام علي عليه السلام في النجف، إمعاناً في تغييب فضائل ومناقب الإمام عليه السلام، وأوّل مَن أثار تلك الشبهة هو الخطيب البغدادي، قائلاً: «**حكى لنا أبو نعيم أحمد بن عبد الله الحافظ، قال: سمعت أبا بكر الطلحي يذكر أنّ أبا جعفر الحضرمي ـ مطيناً ـ كان ينكر أن يكون القبر المزور بظاهر الكوفة قبر عليّ بن أبي طالب عليه السلام. وكان يقول: لو علمتْ الرافضة قبر مَن هذا لرجمته بالحجارة، هذا قبر المغيرة بن شعبة. وقال مطين: لو كان هذا قبر عليّ بن أبي طالب؛**

(١) أُنظر: السمهودي، علي بن عبد الله، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى: ص١٢٠٤. الحربي، إبراهيم بن إسحاق، المناسك وأماكن طرق الحجّ ومعالم الجزيرة: ص٤٥٨. رفعت باشا، إبراهيم، مرآة الحرمين: ج١، ص١٥.

لجعلت منزلي ومقيلي عنده أبداً»[1]. وتابعه على ذلك بعض المؤرِّخين من العامّة منهم: ابن عساكر وابن خلكان والذهبي وابن كثير[2]، وقد أبطل هذه الشبهة كثير من العلماء من الشيعة وغيرهم، فقد كتب السيد عبد الكريم بن طاووس رسالة في ذلك سمّاها (فرحة الغري في تعيين قبر الإمام علي عليه السلام)، وكذلك ردَّ على هذه الشبهة ابن أبي الحديد في شرح النهج[3].

إنّ جرأة هؤلاء المؤرِّخين والمحدِّثين، بلغت إلى هذا المقدار وهو إلغاء أماكن بهذه الشهرة، تدعونا إلى التأمّل في الكثير من المدوّنات التاريخيّة ودراستها دراسة متفحِّص لئلّا تخفى علينا حقائق التاريخ واستحقاقات أفراده.

الأُسلوب الثاني: تغييب الشهود

ولم ينتهِ الأمر إلى هذا المقدار فقط، بل حاول بعض المؤرِّخين إلغاء تجمُّعٍ جماهيريٍّ هائل ربما لم يشهد تاريخ الجزيرة العربية مثله؛ إذ إنّ عدد حضور الغدير يبلغ عند ابن الجوزي: مائة وعشرين ألفاً[4]، وعند الطبرسي: سبعين ألفاً[5]، وقد صرّح الإمام الصادق عليه السلام بأنّه بالرغم من وجود هذا العدد الهائل من المسلمين، لم يستطع الإمام

---

(١) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد: ج١، ص١٤٨.

(٢) أُنظر: ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ مدينة دمشق: ج٤٢، ص٥٦٧. ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ج٤، ص٥٥. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام: ج٣، ص٦٥١. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية: ج٧، ص٣٦٥.

(٣) أُنظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ج٦، ص١٣٣. الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج٥، ص١٣. الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ج١، ص٦٩.

(٤) أُنظر: ابن الجوزي، تذكرة الخواص: ص٣٠. عنه البحراني، عبد الله، العوالم (قسم حديث الغدير): ص١٦٨.

(٥) أُنظر: الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج: ج١، ص٢٠١، ح٨٦. الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهّر، كشف اليقين: ص١١٣. الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، إثبات الهداة: ج٣، ص٢، ح٥٩٣. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٣٧، ص٢٠١.

أمير المؤمنين عليه السلام أن يأخذ حقّه ظاهراً، فقد قال عليه السلام لعمرو بن يزيد: «**العجب يا أبا حفص! لما لقى عليّ بن أبي طالب، أنّه كان له عشرة آلاف شاهد لم يقدر على أخذ حقّه، والرجل يأخذ حقّه بشاهدين، إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله خرج من المدينة حاجّاً ومعه خمسة آلاف، ورجع من مكّة وقد شيَّعه خمسة آلاف من أهل مكّة، فلمّا انتهى إلى الجحفة نزل جبرئيل بولاية علي** عليه السلام»[1]، وقد ذكر ابن أبي الحديد أنّ الحضور كانوا مائة ألف[2].

إنّ وجود حشدٍ جماهيريّ بهذا العدد الهائل لم يكن ذريعةً كافية للبخاري ـ مثلاً ـ أو غيره لثبوت صحّة هذه الحادثة وما جرى فيها، فكيف بغيره من المؤرِّخين والمحدِّثين؟!

فلم أرَ مثله حقّاً أُضيعَا[3].

الأُسلوب الثالث: تغييب المعنى

وهناك طائفة أُخرى أكثر تضييعاً للحقائق من سابقتها في تغييب الفضائل، هذه الطائفة لّما ثبتت عندها الواقعة زماناً ومكاناً تصرَّفت في المتن بحثاً عن شبهة تصرّف

---

(١) العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي: ج١، ص٣٣٢. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٣٧، ص١٤٠.

(٢) كما نُقل ذلك في كشف المهم، اُنظر: البحراني، هاشم، كشف المهم عن طريق خبر غدير خم: ص٥٠.

(٣) قال محمد طاهر القمّي الشيرازي في كتاب الأربعين: «وروي أنّ ابن الكميت رأى في منامه رسول الله صلى الله عليه وآله وهو يقول: أنشدني قصيدة كانت لأبيك؛ يعني القصيدة المشتملة على حكاية الغدير، قال: فأنشدته إياها، فلمّا وصلتُ إلى (ولم أرَ مثله حقّاً أُضيعَا) بكى رسول الله صلى الله عليه وآله بكاءً شديداً، قال: صدق أبوك، ولم أرَ مثله حقّاً أُضيعَا، ثمّ انتبه». القمي الشيرازي، محمد طاهر، كتاب الأربعين: ص١٢٣. وروى الكراجكي في كنز الفوائد بإسناده، عن هناد بن السرى المتوفّى سنة (٢٤٣هـ)، قال: «رأيت أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام في المنام فقال لي: يا هنادِ، قلت: لبيك يا أمير المؤمنين. قال: أنشدني قول الكميت: ويوم الدوح دوح غدير خم.. قال: فأنشدته، فقال لي: خذ إليك يا هناد. فقلت: هات يا سيدي، فقال عليه السلام:

ولم أرَ مثل ذاك اليوم يوماً ... ولم أرَ مثله حقّاً أُضيعَا»

الكراجكي، محمد بن علي، كنز الفوائد: ص١٥٤.

المعنى المراد منه إلى غير مقصود الشارع ومراده، وهؤلاء هم الذين وقفوا عند لفظ (المولى) في حديث الغدير، وراحوا يصرفونه إلى معانيه اللُغوية الأُخرى، وهي بالطبع غير مرادة للنبي صلى الله عليه وآله في ذلك اليوم. نعم، إنّ لكلمة مولى عدّة معانٍ لُغوية، فقد قال ابن الأثير: «**وقد تكرّر ذكر المَوْلَى في الحديث، وهو اسْمٌ يقَع على جَماعةٍ كَثيرَة، فهو: الرَّبُّ، والمَالِكُ، والسَّيِّد، والمُنْعِم، والمُعْتِقُ، والنَّاصر، والمُحِبّ، والتَّابِع، والجارُ، وابنُ العَمّ، والحَلِيفُ، والعَقيد، والصِّهْر، والعبْد، والمُعْتَقُ، والمُنْعَم عَلَيه**»[1].

وقد حاول الكثير من المحدِّثين صرف هذا المعنى عن الولاية والخلافة، فهذا الفخر الرازي في تفسيره لمّا وصل إلى قوله صلى الله عليه وآله: «**مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه**»، قال: «وفي لفظ المولى ههنا أقوال: أحدها قال ابن عباس: ﴿مَوْلَىٰكُمْ﴾ أي مصيركم، وتحقيقه أنّ المولى موضع الولي، وهو القُرب، قال تعالى: ﴿ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ﴾[2]؛ فالمعنى أنّ النار هي موضعكم الذي تقربون منه وتَصِلون إليه. والثاني: قال الكلبي: يعني أوْلى بكم، وهو قول الزجّاج والفرّاء وأبي عبيدة، وزعم أنّ ما قالته الشيعة ليس تفسيراً، وإنّما معنى، قال: واعلم أنّ هذا الذي قالوه معنى، وليس بتفسير للفظ، لأنّ لو كان مولى وأوْلى بمعنى واحد في اللّغة؛ لصحّ استعمال كلّ واحد منهما في مكان الآخر، فكان يجب أن يصحّ أن يُقال: هذا مولى من فلان كما يقال: هذا أوْلى من فلان، ويصحّ أن يقال: هذا أوْلى فلان كما يقال: هذا مولى فلان، ولّما بطل ذلك؛ علمنا أنّ الذي قالوه معنى وليس بتفسير، وإنّما نبّهنا على هذه الدقيقة لأنّ الشريف المرتضى لّما تمسّك بإمامة عليٍّ، بقوله: (مَن كنت مولاه فعلي مولاه) قال: أحد معاني مولى أنّه أولى، واحتجّ في ذلك بأقوال أئمّة اللّغة في تفسير هذه الآية، بأنّ مولى معناه: أوْلى، وإذا ثبت أنّ اللفظ محتمل له وجب حمله عليه؛ لأنّ ما عداه إمّا بيّن الثبوت،

(١) ابن الأثير الجزري، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر: ج٥، ص٢٢٨.

(٢) الحديد: آية١٥.

ككونه ابن العمّ والناصر، أو بيّن الانتفاء، كالمعتِق والمعتَق، فيكون على التقدير الأول عبثاً، وعلى التقدير الثاني كذباً، وأمّا نحن فقد بيّنا بالدليل أنّ قول هؤلاء في هذا الموضع معنى لا تفسير، وحينئذٍ يسقط الاستدلال به. وفي الآية وجه آخر: وهو أنّ معنى قوله: ﴿هِيَ مَوْلَىٰكُمْ﴾ أي: لا مولى لكم؛ وذلك لأنّ مَن كانت النار مولاه فلا مولى له، كما يُقال: ناصره الخذلان ومعينه البكاء؛ أي: لا ناصر له ولا معين، وهذا الوجه متأكّد بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ﴾[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ﴾[2]»[3].

لكن المعنى للحديث منحصر بالأَوْلى الذي هو المتقدِّم غير مقيَّد بشيء من الأشياء وحال من الأحوال، قال أبو الصلاح الحلبي: «**وأمّا إفادة الأَوْلى للإمامة فظاهر، لأنّ حقيقة الأَوْلى: الأملك بالتصرُّف، الأحقّ بالتدبير، يقولون: فلان أَوْلى بالدم وبالمرأة وباليتيم وبالأمر؛ بمعنى الأحقّ الأملك، فإذا حصل هذا المعنى بين شخص وجماعة اقتضى كونه مفترض الطاعة عليهم من حيث كان أَوْلى بهم من أنفسهم في تقديم مراداته وإن كرهوا**»[4].

وقال الشيخ الأميني في الغدير، بعد البحث في صحّة خبر الغدير: «**وأمّا دلالته على إمامة مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فإنّا مهما شككنا في شيء فلا نشكّ في أنّ لفظة (المولى) سواء كانت نصّاً في المعنى الذي نحاوله بالوضع اللُّغوي، أو مجملة في مفادها لاشتراكها بين معانٍ جمّة، وسواء كانت عَرِيّة عن القرائن لإثبات ما ندّعيه من معنى**

---

(١) محمد: آية ١١.

(٢) الكهف: آية ٢٩.

(٣) أُنظر: الفخر الرازي، محمد بن عمر، تفسير الرازي: ج٢٩، ص٢٢٧.

(٤) الحلبي، أبو الصلاح، تقريب المعارف: ص٢١٦. وأُنظر: الفيروز آبادي، مرتضى الحسيني، فضائل الخمسة من الصحاح الستّة: ج١، ص٣٩٠ـ٣٩٤. الموسوي، عبد الحسين شرف الدين، المراجعات: ص٢٥٩، المراجعة٥٤.

الإمامة أو محتفّة بها، فإنّها في المقام لا تدلّ إلّا على ذلك؛ لفهم مَن وعاه من الحضور في ذلك المحتشد العظيم، ومَن بلغه النبأ بعد حين ممَّن يُحتجّ بقوله في اللُّغة من غير نكير بينهم، وتتابع هذا الفهم فيمَن بعدهم من الشعراء ورجالات الأدب حتى عصرنا الحاضر، وذلك حجّة قاطعة في المعنى المراد»[1].

وهذه الأسباب ولعلم الأئمّة عليهم السلام بأنّ البعض سوف يتلاعب بالمعنى المراد من المولى أو بالحديث عموماً، راحوا يبيِّنون لشيعتهم المعنى والمراد بأجلى عبارة لا تحتمل التأويل، فعن سهل بن قاسم النوشجاني، قال: قال رجل للرضا عليه السلام: يا بن رسول الله! إنّه يروى عن عروة بن الزبير أنّه قال: توفّي النبي صلى الله عليه وآله وهو في تقية، فقال: «**أمّا بعد قول الله عزّ وجلّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِ﴾، فإنّه أزال كلَّ تقية بضمان الله عزّ وجلّ له، وبيّن أمر الله تعالى، ولكن قريشاً فعلت ما اشتهت بعده، وأمّا قبل نزول هذه الآية فلعله**»[2].

فمن الواضح أنّ قول الإمام: «**أزال كلَّ تقية**»، لا يُراد به المعاني الأُخرى التي أراد لها مَن فسَّرها به.

وعن إبراهيم بن رجاء الشيباني قال: قيل لجعفر بن محمد عليهما السلام: ما أراد رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله لعليٍّ عليه السلام يوم الغدير: «**مَن كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه**». قال: فاستوى جعفر بن محمد عليهما السلام قاعداً، ثمَّ قال: «**سُئل ـ والله ـ عنها رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: الله مولاي أَوْلى بي من نفسي لا أمرَ لي معه، وأنا مولى المؤمنين أَوْلى بهم من أنفسهم لا أمرَ لهم معي، ومَن كنت مولاه أَوْلى به من نفسه لا أمرَ له معي، فعليّ بن أبي طالب مولاه أَوْلى به من نفسه لا أمرَ له معه**»[3].



---

(١) الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج١، ص٣٤٠.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا: ص٢٧١.

(٣) الطبري، محمد بن أبي القاسم، بشارة المصطفى: ص٩٢.

وعن الحسن بن طريف، قال: كتبتُ إلى أبي محمدعليه السلام أسأله ما معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله لأمير المؤمنين عليه السلام: «مَن كنت مولاه فهذا مولاه»، قال: **«أراد بذلك أن جعله عَلَماً يُعرَف به حزب الله عند الفرقة»**[1].

أمّا أبان بن تغلب، فقد قال: سألت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام عن قول النبي صلى الله عليه وآله: «مَن كنت مولاه». فقال: **«يا أبا سعيد! تسأل عن مثل هذا؟! أعلمهم أنّه يقوم فيهم مقامه»**[2].

يتّضح ممَّا تقدَّم أنّ معنى (المولى) في حديث الغدير قد تعرَّض إلى أخطر هجمة تغييب وتهميش؛ وذلك بصرف المراد الحقيقي منه الذي نطق به النبي صلى الله عليه وآله إلى ما سواه.

الأُسلوب الرابع: قَلْب الفضائل إلى مثالب

ومن وسائلهم في طمس الفضائل والمناقب، قَلْب الفضائل من الأوصاف السامية المباركة الموضوعة لها إلى مثالب ومطاعن، فمن ذلك أنّ النبي صلى الله عليه وآله حين احتفى بتنصيب أمير المؤمنين يوم الغدير خليفة للمسلمين عقد اجتماعاً للاحتفال بهذه المناسبة في الجحفة، فنصب خيمة للاجتماع ومبايعة أمير المؤمنين عليه السلام، وكانت له صلى الله عليه وآله عمامة اسمها (السحاب)، فعمَّم بها أمير المؤمنين عليه السلام، وأمرهم بالدخول عليه في تلك الخيمة، ومصافحته ومبايعته، فدخل الصحابة واحداً بعد الآخر، حتى أنّ عمر بن الخطاب قال كلمته المشهورة: **«بخٍ بخٍ لك يا عليُّ، أصبحتَ مولاي ومولى كلِّ مؤمنٍ ومؤمنة»**[3].

---

(١) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٣٧، ص٢٢٣.

(٢) الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار: ص٦٦.

(٣) ابن المغازلي، علي بن محمد، مناقبُ عليّ بن أبي طالب: ص٣٧. ابن البطريق، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأبرار: ص١٠٦. الثقفي، إبراهيم بن محمد، الغارات: ج٢، ص٥٨٣. ابن شهر آشوب، محمد بن عليّ، مناقب آل أبي طالب: ج٢، ص٢٣٨. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٢١، ص٣٨٨. الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج١، ص٢٧٦.

فكان أمير المؤمنين بعد ذلك إذا حضر متعمّماً بتلك العمامة يقول النبي صلى الله عليه وآله: «**أتاكم عليٌّ في السحاب**»[1]. وهذا هو المعنى الصحيح لما يُنسب إلى الشيعة من قولهم: (جاء علي عليه السلام في السحاب)، والمفهوم لدى عامّة المسلمين، ولا يرتاب فيه أحدٌ لوضوحه، إلّا أنّه لم يرُق لبعض المحدِّثين والمؤرِّخين بقاء تلك الفضيلة الدالّة على الغدير، والمذكِّرة به، فعمد إلى تشويهها إمعاناً في إبطالها وتغييب حقيقتها.

فقال الملطي في التنبيه والردّ: «**قولهم (يعني: الروافض): (عليٌّ في السحاب)، فإنّما ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله لعليٍّ حين أقبل وهو متعمّم بعمامة النبي صلى الله عليه وآله كانت تُدعى السحاب، فتأوّله هؤلاء على غير تأويله**»[2].

وقد نسب عبد الكريم الشهرستاني في (الملل والنحل) إلى فرقة من فرق الشيعة وهم السبائية قولهم: «**وهو الذي (يعنى علياً عليه السلام) يجيئ في السحاب، والرعد صوته، والبرق تبسُّمه**»[3]، فأُنظر كيف أُوِّل الحديث افتراءً علينا!

والحقيقة إنّ هذا المعنى لم يتأوَّله أحدٌ منهم قط ـ من أوّل يومهم ـ على غير تأويله، كما ذكر المَلَطي، وإنّما أوَّله الناس افتراء عليهم[4]، وليت الملطي دلّنا على فرقة قالت بذلك! وإنّما هم أفراد شذّاذ تجد أمثالهم في كلِّ ملّة ودين، فتعميم القول بذلك لكلِّ الشيعة، ونبزهم بالروافض وراءه ما وراءه!

وقد جاء كلام الملطي في سياق حديثه عن فِرَق الرافضة ـ حسب تعبيره ـ وقسَّم فِرَقهم إلى ثماني عشرة فِرْقَة، ومن تلك الفِرَق فِرقة السبئية، ثمَّ قسَّم السبئية إلى فِرَق، ونسب إليهم عدّة معتقدات. فإذا كان قصده أنّ هؤلاء هم الشيعة فقد نسب إليهم



(١) الحلبي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية: ج٣، ص٤٥٢. السيوطي، جلال الدين، الحاوي للفتاوي: ج١، ص٢٧٣. الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج١، ص٢٩١.

(٢) المَلَطي، محمد بن أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع: ص١٩ ـ ٢٠.

(٣) الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل: ج١، ص١٥٢.

(٤) الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج١، ص٢٩٣.

كثير من الأُمور ظلماً وجهلاً، فالشيعة لا تقول بأنّ الإمام عليّاً عليه السلام لم يمت، ولم تقل بإمامة محمد بن عليٍّ الذي لا زال يحرسه الأسد في غار!!

الأُسلوب الخامس: التغييب بالسكوت عن الحادثة وإهمال ذكرها

ومن الوسائل الأُخرى لبعضهم ـ ولعلّهم أكثر إنصافاً على الظاهر من غيرهم ـ هي السكوت وإهمال الحوادث الدالّة على فضل أمير المؤمنين وأهل البيت عليهم السلام، حيث نجد الكثير من المؤرِّخين ـ رغم شهرة واقعة الغدير وتوقُّف النبي صلى الله عليه وآله بالجحفة وخطبته هناك ـ لا يتعرّض لهذه الحادثة فراراً من الإقرار بتلك الفضيلة أو نفيها، فكأنّما هو يحتاط لنفسه! إلّا أنّه احتياط في غير محلّه، وهذا يشمل كلّ تفاصيل الحادثة[1].

ومن عجائب الصحيحين (البخاري ومسلم) أنّهما أهملا ذكر حادثة الغدير كأكبر مصداق لما تُمثِّله هذه الحالة. وهذا يكشف عن نزعة تطرُّف عجيبة.

وقد أورد ما يدلّ على ذلك صاحب كتاب أضواء على الصحيحين، حيث ذكر: **«ممّا يدلّ على عدم الوثوق بالصحيحين، وعدم اعتبار صحّة جميع ما ورد فيهما، هو التطرّف الطائفي المفرط والتعصّب الشديد لدى مؤلفَيهما وتعنُّتِهما تجاه الحقّ، وكان هذا التطرُّف قد اعترى البخاري أشدّ وأكثر من مسلم... وأمّا الشواهد على ذلك:... إنّك ترى في البخاري ومسلم وصحيحيهما هذه العصبية المفرطة عندما تقرأ كتابيهما،**

---

(١) ويُشبه هذا الإهمال أو يزيد عليه إهمال الدكتور أحمد زكي صفوت خطبة الغدير في كتابه جمهرة خطب العرب، وقد أثبتتها المصادر الموثوقة بأسانيد، وكذلك فعل في خطبة الزهراء الفدكية، رغم ورودها في مصادر أدبية عربية مهمّة مثل: الجوهري، أحمد عبد العزيز، السقيفة وفدك: ص٩٩. ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة: ج١٦، ص٢١١. المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب: ج٢، ص٣٠٤. عبد الرحمن بن عيسى، الألفاظ الكتابية: ص٢١. البغدادي، أحمد بن أبي طاهر، بلاغات النساء: ص١٦.

وتلاحظ أنّهما لّما يواجهان فضيلة مشهورة ومنقبة مهمّة من مناقب أمير المؤمنين عليعليه السلام وفيها دلالة صريحة على أفضليته لأمر الخلافة، وتقدُّمه على الآخرين، فإنّهما يبادران إلى تعتيمها.

وهذه المناقب والفضائل قد ورد ذكرها في سائر الصحاح الستّة والمدارك المعتبرة لدى أهل السنّة، وهي من يقينيّات الحوادث التاريخية ومسلَّماتها، وهي ممَّا أجمع عليه علماء السنّة والشيعة، مثل: حديث الغدير، آية التطهير، حديث الطائر المشوي، حديث سدّ الأبواب، وحديث أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها. وقد روى كلُّ واحدة من هذه الفضائل والمناقب عشرات الصحابة وأثبتها علماء أهل السنّة في كتبهم المعتبرة، إلّا أنّ البخاري الذي لم يرضَ أن ينقل هذه المناقب المسلَّمة واليقينيّة ويخصِّص لها باباً خاصّاً في صحيحه فحسب، بل أفرد باباً خاصّاً في فضائل معاوية، وحيثُ إنّه لم يعثر على منقبة لمعاوية رُويَت على لسان رسول اللهصلى الله عليه وآله حقّاً، يروي حديثين عن حبر الأُمّة ابن عباس جاء في أولاهما أنّه مدح معاوية لصحبته لرسول اللهصلى الله عليه وآله، وجاء في ثانيهما مدحٌ لمعاوية بكونه فقيهاً وعالماً. والعجب كلّ العجب ممَّن يريد أن يصنِّف كتاباً جامعاً يلمّ فيه بما ورد من أحاديث رسول اللهصلى الله عليه وآله، ويكتب تفسيراً للقرآن، ويؤلِّف كتاباً في التاريخ، ولا يدع مدحاً وثناءً من صحابي بحقِّ صحابي آخر (معاوية) إلّا وأورده فيها، وذلك أداء للأمانة! كيف تسمح له نفسه بالإغماض عن واقعة ذات أهميّة تاريخية، كحديث الغدير أو حديث (أنا مدينة العلم وعليٌّ بابها)؟! ولا يخفى أنّه ليس لهذا التغاضي والتجاهل من قِبل البخاري سبب إلّا التعتيم على مناقب أمير المؤمنين الإمام عليعليه السلام، وإخفاء الحقائق الواقعية»[1].

وحديث الغدير ممّا استدركه الحاكم على الصحيحين بعد أن أورده عن زيد

(١) النجمي، محمد صادق، أضواء على الصحيحين: ص١٠٧.

بن أرقم، يقول الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد أخرجه الحافظ الذهبي في تلخيصه على المستدرك[1].

وقد كان أبو حنيفة ممَّن يدعو أصحابه إلى عدم الإقرار بهذا الحديث، فقد ذكر محمد بن نوفل: «**كنتُ عند الهيثم بن حبيب الصيرفي فدخل علينا أبو حنيفة النعمان بن ثابت، فذكرنا أمير المؤمنين عليه السلام ودار بيننا كلام منه، فقال أبو حنيفة: قد قلتُ لأصحابنا: لا تقرّوا بحديث غدير خم فيخصموكم. فتمعَّر وجه الهيثم بن حبيب الصيرفي، وقال له: لِمَ لا يقرّون به؟! أما هو عندك يا نعمان؟! قال: هو عندي وقد رويته. قال: فلِمَ لا يقرّون به وقد حدَّثنا به حبيب بن أبي ثابت، عن أبي الطفيل، عن زيد بن أرقم: أنّ علياً عليه السلام نشد الله في الرحبة مَن سمعه؟ فقال أبو حنيفة: ألا ترون أنّه قد جرى في ذلك خوض حتى نشد عليٌّ الناسَ لذلك؟ فقال الهيثم: فنحن نكذِّب عليّاً أو نرّد قوله؟ فقال أبو حنيفة: ما نكذِّب عليّاً ولا نرّد قولاً قاله، ولكنك تعلم أنّ الناس قد غلا فيهم قوم. فقال الهيثم: يقوله رسول الله صلى الله عليه وآله ويخطب به، ونشفق نحن منه ونتّقيه لغلو غالٍ أو قول قائل! ثمَّ جاء مَن قطع الكلام بمسائل سأل عنها**»[2].

الأُسلوب السادس: التغييب بالتشكيك بصحّة الفضائل

وهذا القسم كثير الورود، ولم يسلم منه حديث في الفضائل إلّا نزر قليل، فتجد الإثارة والتشويش على صحّة الخبر مذهب الكثير من المحدِّثين، حتى بلغ الحال أن يناقض بعضهم الآخر في ذلك. قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى: «**وأمّا قوله: (مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه اللهم والِ مَن والاه) إلخ، فهذا ليس في شيءٍ من الأُمّهات، إلّا في الترمذي وليس فيه إلّا: (مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه). وأمّا الزيادة فليست في**

(١) أُنظر: الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين: ج٣، ص١٠٩.

(٢) المفيد، محمد بن محمد، أمالي المفيد: ص٢٦ ـ ٢٧. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار: ج٤٧، ص٤٠١.

الحديث»[1]. وقال أيضاً: «وأمّا (مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه) فلا يصحّ من طريق الثقات أصلاً»[2].

وقد ردَّ عليه الألباني مفنِّداً رأيه هذا، قائلاً: «مَن كنتُ مولاه فعليٌّ مولاه، اللهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه. صحيح طُرُقه، وشواهده كثيرة. وأوّلها عن أبي الطفيل عنه قال: لمّا دفع النبي (صلى الله عليه وسلم) من حجّة الوداع ونزل غدير خم أمر بدوحات فقمن، ثمَّ قال: كأنّي دُعيت فأجبت، وإنّي تارك فيكم الثقلين، أحدهما أكبر من الآخر: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فأُنظروا كيف تخلفوني فيهما، فإنّهما لن يتفرقا حتى يردا عليَّ الحوض. ثمَّ قال: إنّ الله مولاي وأنا وليّ كلِّ مؤمن. ثمّ إنّه أخذ بيد عليٍّ (رضي الله عنه) فقال: مَن كنتُ وليّه فهذا وليّه، اللهمّ والِ مَن والاه وعادِ مَن عاداه. صحيح»[3].

وقال الألباني بعد ذكره لمصادر الحديث: «فقد كان الدافع لتحرير الكلام على الحديث وبيان صحّته أنّني رأيت شيخ الإسلام بن تيمية، قد ضعَّف الشطر الأول من الحديث، و أمّا الشطر الآخر، فزعم أنّه كذب! وهذا من مبالغته الناتجة في تقديري من تسرُّعه في تضعيف الأحاديث قبل أن يجمع طُرُقَها ويدقّق النظر فيها»[4].

الأُسلوب السابع: التغييب بنفي الكُتُب عن أصحابها أو تحريف طبعاتها

ومن وجوه الالتفاف على الفضائل التي ثبتت لأمير المؤمنين عليه السلام وأهل بيته ـ وما يقابلها من ظلامات وقعت عليهم من الأُمّة ـ هو الإلغاء أو التشكيك في نسبة الكتب



(١) ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى: ج٤، ص٤١٧.

(٢) ابن تيمية، أحمد، منهاج السنّة النبوية: ج٧، ص٢٢٨.

(٣) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج٤، ص٣٣٠، رقم١٧٥٠.

(٤) المصدر السابق.

والنصوص التي ترد فيها تلك الفضائل أو الظلامات إلى أصحابها، أو تغيير النصوص في طبعات لاحقة للكتب. سواء من قِبَل الجهات الطابعة أم من نفس المؤلِّفين أو المحقِّقين.

ومن ذلك ما تعرَّض له كتاب (سرّ العالمين وكشف ما في الدارين) للغزالي[1]، حيث قال فيه: «**لكن أسفرت الحجّة وجهها، وأجمع الجماهير على متن الحديث عن خطبته في يوم غدير خم باتّفاق الجميع وهو يقول: مَن كنت مولاه فعلي مولاه. فقال عمر: بخٍ بخٍ لك يا أبا الحسن، لقد أصبحت مولاي ومولى كلِّ مؤمن ومؤمنة ـ فهذا تسليم ورضا وتحكيم ـ ثمَّ بعد هذا غلب الهوى لحبّ الرياسة، وحمل عمود الخلافة وعقود البنود، وخفقان الهوى في قعقعة الرايات، واشتباك ازدحام الخيول، وفتح الأمصار، سقاهم كأس الهوى، فعادوا إلى الخلاف الأوّل فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً، فبئس ما يشترون**»[2].

وكان أحمد أمين أوّل المشكّكين في ذلك، قال يصف الشيعة: «**بل وضعوا الكتب**

---

(١) لا يفوتنا أن نذكر هنا ما حصل لكتابين مهمّين من التشكيك في صحّة نسبتهما، وهما: كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة، وذلك لما ورد فيه ذكر تفصيلي لحادثة إحراق باب دار الزهراء عليها السلام، وقد طُبع هذا الكتاب عدّة طبعات في كلّ من مصر وبيروت، ومنه نسخ خطّية في مكاتب لندن وباريس، وبدار الكتب المصرية منه نسخة مخطوطة كُتبت سنة ١٢٩٧هـ. وكان أول مَن تزعَّم التشكيك بنسبته إلى ابن قتيبة المستشرق غانيغوس المجريطي، ثمّ تبعه الدكتور دوزي في صدر كتابه تاريخ الأندلس وآدابه، والسيد أحمد صقر في مقدمته لكتاب تأويل مشكل القرآن المطبوع بالقاهرة سنة١٩٧٣هـ، حيث يقول: «وقد نُسب إلى ابن قتيبة كتاب مشهور شهرة بطلان نسبته إليه، وهو كتاب الإمامة والسياسة». الدينوري، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة (تحقيق عليّ الشيري): ج١، ص٨.

والكتاب الآخر هو نهج البلاغة الذي شكَّك فيه جماعة من المحدِّثين والمؤرِّخين من أنّ الشريف الرضي وضعه، وأنّه ليس من كلام أمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) الغزالي، محمد بن محمد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ـ رسالة سّر العالمين ـ: ص١٠ ـ ١١، المجموعة السادسة. الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج١، ص٣٩٢. الخليلي، علي، أبو بكر بن أبي قحافة: ص٣٢٨. عاشور، عليّ، النص على أمير المؤمنين عليه السلام: ص١٧.

وحشّوها بتعاليمهم ونسبوها لأئمّة أهل السنّة، ككتاب سرّ العارفين الذي نسبوه للغزالي»[1].

ولَنعم ما أجابه به السيد الأمين العاملي، قائلاً: «**الكتاب المنسوب إلى الغزالي اسمه سرّ العالمين لا سرّ العارفين، فمن عدم معرفته باسمه يُعرف مبلغ تثبّته في الأمر، ومن أين عرف أنّ كتاب سرّ العالمين ليس للغزالي، وأنّهم حشوه بتعاليمهم ونسبوه إليه. فهل شافه الغزالي وأخبره أنّ الكتاب ليس له، أو نزل عليه وحي بذلك؟! ما هذا إلّا تخرّص وسوء ظنٍّ نهى الله عنه، وتهجُّم على القدح بغير مسوغ. والشيعة ليست بحاجة إلى أن تنتصر بالغزالي فتضع كتاباً على لسانه، فلديها من الحجج والبراهين ما فيه كفاية، واحتجاجها بكتاب الله وكُتُب خصومها المشهورة يغنيها عن الاحتجاج بكتابٍ مجهول يُنسب للغزالي. على أنّ الحافظ ابن حجر في لسان الميزان جزم بأنّه للغزالي فقال[2]: قال أبو حامد الغزالي في كتاب سرّ العالمين**»[3].

وتبع أحمد أمين في هذا التشكيك الدكتور عبد الرحمن بدوي[4] في صحّة نسبة هذا الكتاب للغزالي، مع ما يوجد في الكتاب من براهين كثيرة على صحّة نسبة الكتاب للغزالي، لم يقف عندها بدوي، بل قطع بالنسبة مكتفياً بذلك عن النظر والتأمّل، وكم لبدوي من هنات وهنات، أليس هو مَن نفى نسبة كتاب نهج البلاغة لأمير المؤمنين عليه السلام؟![5] أفيؤتمن مثل هؤلاء على الدين وتاريخ الأُمّة؟!

ومن ذلك ما وقع من التحريف في (جمهرة) ابن دريد، محمد بن الحسن (المتوفّى



(١) أحمد أمين، فجر الإسلام: ص٣٣٨.

(٢) ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان: ج٢، ص٢١٥.

(٣) الأمين، محسن، أعيان الشيعة: ج١، ص٥٥.

(٤) أُنظر: بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات الغزالي: ص٢٧١.

(٥) أُنظر: بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون: ص١٩٥.

٣٢١هـ): (ج١، ص٧١) قال فيه: «**غدير خم معروف، وهو الموضع الذي قام فيه رسول الله (صلَّى الله عليه وسلم) خطيباً بفضل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب، كذا في (المطبوع من الجمهرة)، وقد حكى عنه ابن شهر آشوب وغيره في العصور المتقدِّمة من النسخ المخطوطة ما نصّه: (هو الموضع الذي نص النبي صلَّى الله عليه وسلم فيه على عليٍّ عليه السلام)، وقد حرَّفته يد الطبع**»[1].

إنّ محقّقي الدواوين والجهات التي تتولّى طباعة الكتب التراثية من هذا الصنف الذي دأب على تغييب فضائل أهل البيت عليهم السلام، فقد كان لهؤلاء المحقّقين الدور المميَّز في تحريف الحقيقة وطمس الآثار النبويّة.

قال الشيخ الأميني، عند ترجمة حسان بن ثابت، متعرِّضاً لتحريف الدواوين بعد الطباعة: «**إنّ لحسّان في مولانا أمير المؤمنين عليه السلام مدايح جمّة غير ما سبقت الإشارة إليه، إلّا أنّ يد الأمانة لم تقبض عليها يوم مُدّت إلى ديوانه، فحرّفت الكلم عن مواضعها، ولعبت بديوان حسّان، كما لعبت بغيره من الدواوين والكتب والمعاجم التي أُسقطت منها مدايح أهل البيت عليهم السلام وفضائلهم، والذكريات الحميدة لأتباعهم، كديوان الفرزدق الذي أسقطوا منها ميميّته المشهورة في مولانا الإمام زين العابدين عليه السلام مع إشارة الناشر إليها في مقدمة شرح ديوانه**[2]**، وقد طفحت بذكرها الكتب والمعاجم،**

---

(١) إلّا أنّنا نجد في المقابل مَن جنّد نفسه لكتابة هذه الفضائل وتدوينها، لكن مع ذلك فُقِدت تلك الكتب مع ما فُقِد من تراث الأُمّة العلمي، حكى العلّامة علي بن موسى، وعلي بن محمّد أبو المعالي الجويني الملقّب بإمام الحرمين أُستاذ أبي حامد الغزالي أنّه كان يتعجَّب ويقول: رأيتُ مجلداً في بغداد في يد صحّاف فيه روايات خبر (غدير خم) مكتوباً عليه: المجلد الثامنة والعشرون من طُرق قوله (صلى الله عليه وسلم): (مَن كنت مولاه فعلي مولاه) ويتلوه المجلد التاسعة والعشرون». أُنظر: القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة (ط إسلامبول عام١٣٠٢هـ): ص٣٦.

(٢) قال الصفدي في ترجمة الأدلم المري: «داوود بن سلم الأدلم مولى بني تيم بن مرّة، شاعر من أهل المدينة قدم على حرب بن خالد بن يزيد بن معاوية ومدحه، وله مدائح مستحسنة مستفيضة، له في قثم بن العباس فيما ذكره الزبير بن بكار:

وكديوان كُمَيت، فإنّه حُرّفت منه أبيات كما زيدت عليه أُخرى، وكديوان أمير الشعراء أبي فراس، وكديوان كشاجم الذي زحزحوا عنه كمية مهمّة من مراثي سيدنا الإمام السبط الشهيد سلام الله عليه... »[1].

وكديوان المتنبي ـ على ما قيل ـ فيه القصائد العلويات بمدح أمير المؤمنين، أُسقطت من الديوان على مرّ العصور، فلم نعثر لكبير شعراء العربية الكوفي المولد العلوي المذهب، إلّا على بيتين أو ثلاثة، وهو في غاية الغرابة، نعم يُعدّ المتنبي ممَّن ذكر الغدير في شعره، فقد نسب إليه صاحب بغية الطلب قوله:

إنّي سألتك بالذي	زان الإمامة بالوصي
وأبان في يوم الغدير	لكلّ جبّار غوي
فضل الإمام عليهم	بولاية الربّ العلي
إلّا قصدت لحاجتي	وأعنت عبدك يا عليّ[2]

هذا الذي تعرفُ البطحاءُ وطأتَه   والبيتُ يعرفُه والحلُّ والحرمُ»

إلى آخر الأبيات. الصفدي، خليل بن ايبك الوافي بالوفيات: ج١٣، ص٢٩٢. وتبعه في ذلك الصاوي جامع ديوان الفرزدق، ففي نفس الديوان في حرف الميم في ج٢، ص٨٤٨ نجده يذكر ستّة أبيات فقط من القصيدة، ولا أدري ما الذي حداه إلى هذه الخيانة الأدبية؟! أليس هو الذي سبق منه أن نقل عن تاريخ ابن خلكان والأغاني وشرح رسالة ابن زيدون سبب إنشائها؟! إن لم يعتمد هذه الكتب فلِمَ نقل عنها؟! وإن اعتمدها في نقل السبب فلِمَ لم ينقل القصيدة بكاملها عنهم؟! أليست هي جميعها من شعر الفرزدق؟! ألم يعلم وهو (الذي عنى بجمعه إلخ)، أنّ القصيدة مثبّتة في ديوان الفرزدق قبل أن يُخلق؟! فهذا سبط ابن الجوزي ذكر في تذكرة الخواص رواية أبي نعيم في الحلية للقصيدة، ثمَّ عقَّب ذلك بقوله: قلت: لم يذكر أبو نعيم في الحلية إلّا بعض هذه الأبيات والباقي أخذته من ديوان الفرزدق. ولعل الصاوي حاول تجاهل الواقع تقليداً لسلفه هشام حين تجاهل ذلك؟! وظنّ (وظنّه إثم) أنّه بفعله (وفعله جرم) سيخفي الحقيقة.

(١) الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج٢، ص٤١.

(٢) ابن العديم، عمر بن أحمد، بغية الطلب في تاريخ حلب: ج٢، ص٦٧٦.



نعم، بلغ التغييب في هذا الباب مرحلة خطيرة، فقد تابع التالون ما أسّس الأوّلون، فهاهم يحرِّفون الكتب المطبوعة بعد صدور الحقائق لتلك الفضائل في طبعاتها الأُولى، وأبرز ما يصادفنا في هذا المقام ما حدث في كتاب محمد حسين هيكل (حياة محمد) حين ذكر حديث الدار والإنذار[1] في الطبعة الأُولى من كتابه بهذا اللفظ: «**نزل الوحي: أن أنذر عشيرتك الأقربين، واخفض جناحك لَمن اتّبعك من المؤمنين، وقل: إنّي أنا النذير المبين، فاصدع بما تؤمَر وأعرض عن المشركين، ودعا محمّد عشيرته إلى طعام في بيته وحاول أن يحدِّثهم داعياً إياهم إلى الله، فقطع عمّه أبو لهب حديثه، واستنفر القوم ليقوموا، ودعاهم محمّد في الغداة كرّة أُخرى، فلمّا طعموا قال لهم: ما أعلم إنساناً في العرب جاء قومه بأفضل ممَّا جئتكم به، قد جئتكم بخير الدنيا والآخرة، وقد أمرني ربّي أن أدعوكم إليه، فأيّكم يؤازرني هذا الأمر، وأن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟ فأعرضوا عنه وهمّوا بتركه، لكن عليّاً نهض وما يزال صبياً دون الحلم، وقال: أنا يا رسول الله عونك، أنا حرب على مَن حاربت. فابتسم بنو هاشم وقهقه بعضهم وجعل نظرهم يتنقل من أبي طالب إلى ابنه، ثمَّ انصرفوا مستهزئين...**»[2].

فإنّه أسقط من الحديث أوّلاً ما فرَّع به رسول الله ﷺ كلامه من قوله لعليٍّ: «**فأنت أخي ووصيي ووارثي**».

---

(١) هذا الحديث قد بلغ حدّ التواتر وقد أخرجه كثير من الحفّاظ والعلماء. اُنظر: الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٢، ص٣١٩ ـ ٣٢١. ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ: ج٢، ص٦٢، وص٦٣. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ج١٣، ص٢١٠، وص٢٤٤. الحلبي، علي بن برهان الدين، السيرة الحلبية: ج١، ص٣١١. الحسكاني، عبيد الله بن أحمد، شواهد التنزيل: ج١، ص٣١١، ص٣٧١، ح٥١٤، وح٥٨٠. المتّقي الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال: ج١٥، ص١١٥، ح٣٣٤ وغير ذلك.

(٢) هيكل، محمد حسنين، حياة محمد: ص١٠٤.



ثمَّ نسب إلى أمير المؤمنين ثانياً أنّه قال: (أنا يا رسول الله عونك، أنا حرب على مَن حاربت). ليته دلَّنا على مصدر هذه النسبة في لفظ أيِّ محدِّث أو مؤرِّخ من السلف؟! وراقه أن يحكم في الحضور في تلك الحفلة بتبسُّم بني هاشم وقهقهة بعضهم، ولم نجد لهذا التفصيل مصدراً يعوَّل عليه.

ومهما لم يجد (هيكل) وراءه مَن يأخذه بمقاله، ولم يرَ هناك مَن يناقشه الحساب في تقوّلاته وتصرُّفاته، أسقط منه ما يرجع إلى أمير المؤمنين عليه السلام في الطبعة الثانية سنة ١٣٥٤هـ، ص١٣٩، ولعل السرّ فيه لفتة منه إلى غاية ابن كثير وأمثاله بعد النشر، أو أنّ اللغط والصخب حول القول قد كثرا عليه هناك من مناوئي العترة الطاهرة، فأخذته أمواج اللوم والعتب حتى اضطرّته إلى الحذف والتحريف. أو أنّ العادة المطّردة في جملة من المطابع عاثت في الكتاب فغضّ عنها الطرف صاحبه لاشتراكه معها في المبدأ أو عجزه عن دفعها[1].

(١) أُنظر: هيكل، محمد حسنين، حياة محمد: ط١، ص١٠٤، وط٢، سنة١٣٥٤هـ، ص١٣٩. الأميني، عبد الحسين، الغدير: ج٢، ص٢٨٨. هيكل، محمد حسين، جريدة السياسة المصرية (ملحق عدد: ٢٧٥١ بتاريخ ١٢ ذي القعدة ١٣٥٠هـ): ص٥، وص٦ من (ملحق عدد: ٢٧٨٥)، ذكر الحديث بتمامه. وعين ذلك حدث لهذا الخبر في تفسير الطبري، فقد نقل قائلاً: «فقال صلى الله عليه وآله: يا بني عبد المطلب!... فأيّكم يؤازرني على هذا الأمر، على أن يكون أخي وكذا وكذا؟... ثمّ قال: إنّ هذا أخي وكذا وكذا، فاسمعوا له وأطيعوا هذا». الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ج١٩، ص١١٢، ط ١٣٧٣هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر. وقد ذكر الطبري ـ أيضاً ـ هذا الخبر في تاريخه قائلاً: «فقال: يا بني عبد المطلب!... فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم؟... ثمَّ قال: إنّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم، فاسمعوا له وأطيعوا». الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأُمم والملوك: ج٢، ص٣٢١. (ط. دار المعارف بمصر، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم). ولعل هذا العمل ليس من الطبري، وإنّما حصل من الناسخين للكتاب، فقد عبثوا بالكتب، وإلّا فالطبري دفع ثمن روايته حديثَ غدير خم، فقد قال فيه ابن حجر في لسان الميزان: «ثقة صادق، فيه تشيُّع يسير، وموالاة لا تضرّ، وإنّما نُبِزَ بالتشيُّع لأنّه صحّح حديث غدير خم». ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان: ج٥، ص١٠٠. وحكى الذهبي في التذكرة، عن الفرغاني: «أنّه لمّا بلغه أنّ ابن أبي داوود تكلَّم في حديث غدير



إنّ قراءة جديدة لمتون كتب الحديث والتاريخ ـ ضمن معايير علمية متضمّنة هي قراءة لنفسيات المؤلِّفين والمحدِّثين مع ملاحظة الوسائل المختلفة التي يتّبعها البعض والانتقائية غير العلمية ـ لا شكّ أنّه سوف ينتج لنا قراءة صحيحة للتاريخ الإسلامي، ورجاله الأفذاذ ممَّن غُيِّبت فضائلهم وإنجازاتهم العظيمة؛ لعدم وجود المؤرِّخين والمحدِّثين الثقاة ممَّن يتحلّى بالجرأة والغيرة على الدين.

خم، عمل كتاب الفضائل، وتكلّم على تصحيح الحديث. قلت: رأيت مجلداً من طُرق الحديث لابن جرير، فاندهشت له ولكثرة تلك الطرق». الذهبي، محمد بن أحمد، تذكرة الحفّاظ: ج٢، ص٢٥١. أُنظر: السيوطي، جلال الدين، طبقات المفسِّرين: ص٣٠. ابن كثير الدمشقي، إسماعيل بن كثير، البداية والنهاية: ج١١، ص١٤٥.


خلاصة المقالات
باللغة العربية والانجليزية



الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه
في ظلّ المبادئ السياسيّة للنهضة الحسينيّة

الشيخ قيصر التميمي

تعرّضنا في هذا المقال لإشكالية جديدة أدّت لإقصاء النهضة الحسينيّة في أهدافها السياسيّة، وهي إشكالية الفصل بين القيادتين الدينيّة والسياسيّة في عصر الغيبة، وتعتمد على جملة من القرائن والشواهد التاريخيّة والتراثيّة، ذكرنا منها: فكرة فصل الاختصاص الديني عن المنهج السياسي، ودعوى أن الحركة السياسيّة للمعصومين من أئمة أهل البيت عليهم السلام من خصائص عصمتهم وإمامتهم، والنصوص الدالة على أن كلّ راية تُرفع قبل قيام القائم عليه السلام فصاحبها طاغوت يُعبد من دون الله تعالى، والروايات الآمرة بالجلوس والناهية عن الخروج على السلطات الظالمة، وادّعاء كون سيرة المعصومين عليهم السلام بعد شهادة الحسين عليه السلام قائمة على ترك السعي لإقامة حكومة إسلامية. ثم انتقلنا بعد ذلك للإجابة عن هذه الإشكاليّة وشواهدها في إطار العناوين التالية: نظرية الحكومة الإسلاميّة وولاية الفقيه المطلقة، وفكرة المشاركة السياسيّة والاجتماعيّة (الولاية الحسبية)، والحضور الحسيني المتميّز في الأوضاع الراهنة، ثم انتقلنا لمناقشة شواهد ونصوص الإشكاليّة بصورة خاصة. وخلصنا إلى كون المبادئ السياسيّة للنهضة الحسينيّة من أهمّ مصادر حركتنا السياسيّة والاجتماعيّة في عصرنا الحاضر.

Establishing an Islamic Government and The Supreme Authority of the jurist, in the Light of the Political Principles of Imam al-Ḥusayn's Uprising

Shaykh Qayṣar al-Tamīmī

The writer of this essay embarks upon reviewing analytically a new problem that led to eliminating Imam al-Ḥusayn's universal and reformative uprising from its political goals. This problem is namely discrimination between the religious and the political leaderships in the Occultation Age (i.e. the period of the invisibility of the awaited Imam al-Mahdī). Proposed to scholastic disputation, this problem is claimed to be dependently derived from a number of points of evidence as well as historical and traditional indications, some of which are as follows:

- The notion of separating the religious domain from the political course,

- The claim that the political approach of the Holy Imams of the Ahl al-Bayt (ʻa) is one of the features exclusively granted to them on account of their ʻiṣmah (Divinely given inerrancy) and Imamate (leadership of the Muslim community),

- The Imamic traditions indicating that every standard (i.e. political movement) that is raised before the reappearance of the awaited Imam al-Mahdī (ʻa) must be raised by a §āghūt; i.e. a false deity, who is worshipped beside Allah the Almighty,

- The narrations carrying the Holy Imams' instructions of holding back (i.e. sitting motionless and refraining from revolting or assuming a political leadership) and warning against rising up against the tyrannical ruling authorities, and

- The claim that, after the martyrdom of Imam al-Ḥusayn (ʻa), the Holy Imams followed a course that was founded on making no attempt to establish an Islamic government.



Upon reviewing these claims, the writer moves to giving adequate answers to each one of them separately under such titles as:

- The notion of Islamic government and wilāyat al-faqīh; guardianship of the Islamic supreme jurist, or the jurisprudent's supreme authority over the Muslim community,

-The notion of the political and social role of the supreme religious authority in the Muslim community, and

- Imam al-Ḥusayn's characteristic presence in the current events and conditions of the Muslim world.

The writer then discusses analytically the aforesaid objections to the wilāyat al-faqīh notion and the points of evidence that were provided against it more exclusively.

Finally, he concludes that the political principles of Imam al-Ḥusayn's reformative uprising have always been the key foundation and most important inspiring factor of the political and social progress of the Muslim community in the present day.

النهضة الحسينية بين نظرية الشهادة وإقامة الحكومة

آية اللّه الشيخ محمد جواد اللنكراني

بحث الكاتب في هذه الدراسة هدف الإمام الحسين عليه السلام من ثورته، فعرض في بداية البحث النظريات والاتجاهات التي طُرحت في هذا المجال بشكلٍ إجمالي، فذكر نظرية الشهادة، ونظرية الهدف المرحلي، ونظرية إقامة الحكومة، ونظرية التكليف الخاص، ونظرية الأهداف الطولية، ونظرية الظاهر والباطن، ونظرية الهدف المزدوج. ثمّ ركّز على نظرية الشهادة، وذكر أنّها لاقت قبولاً كبيراً في الأوساط العلمية، واستدلّ لها بمجموعةٍ من كلمات الإمام الحسين عليه السلام، والأحداث التي سبقت واقعة الطف، وحلّل هذه النظرية وتبنّاها بإضافة متمّمٍ لها، وهو أنّ الهدف ليس الشهادة بما هي، بل الهدف هو إحياء الأُمّة، وإنقاذ العباد. ثمّ ذكر آثاراً تترتب على نظرية الشهادة بهذا المعنى، وهي:

أولاً: إنّ نهضة الإمام عليه السلام من الواجبات الدينيّة الأساسية التي لا يمكن تركها.

ثانياً: لا طريق في مثل هذه النهضة لإيقاظ الأُمّة إلّا الشهادة.

وفي الجانب الآخر ركّز الكاتب على نظرية إقامة الحكومة من بين النظريات التي عرضها في بداية المقال، وذكر الأدلة التي أُقيمت على صحّتها، ثم ناقشها من ناحية ثبوتية وإثباتية. وفي الناحية الثبوتية بيّن أنّ سُبات الأُمّة، ومعرفة الإمام بحقيقة أهل الكوفة لا تسمح بإقامة حكومة حقٍ يرأسها الإمام عليه السلام. وفي الناحية الإثباتية بيّن أنه لا



يوجد ما يدلّ أو يُشعر بأنّ الإمام عليه السلام كان يهدف إلى إقامة دولةٍ إسلاميةٍ من ثورته. وفي الختام ناقش الاستدلال ببعض النصوص التي ادُّعي دلالتها على نظرية إقامة الحكومة.



The goal of Imam Al-Ḥusayn's uprising between Planning for Martyrdom and the Establishment of Government

Ayatollah Shaykh Muḥammad Jawād al-Lankarānī

Analyzing Imam al-Ḥusayn's objective for his revolution, the writer of this essay begins with reviewing, yet generally, all the views and conceptions that were propounded in this connection. He thus refers to a number of views in this regard, which are namely: (1) Martyrdom; that is, Imam al-Ḥusayn's goal was to win martyrdom, (2) achievement of a temporary goal, (3) establishment of government, (4) carrying out a private Divine duty, (5) starting a mission of futuristic fruits, (6) the outward-inward conception, and (7) the double goal view.

Singling out the view of martyrdom and confirming that it received very much approval by the scientific milieus, the writer provides a number of words said by Imam al-Ḥusayn (ʿa) as well as a number of events that took place before the Battle of al-Ṭaff as evidence to prove the view that Imam al-Ḥusayn (ʿa), by leading this revolution, intended for winning martyrdom. Yet, the writer, upon analyzing and adopting this view, adds an auxiliary factor to it when he expresses that the actual goal of the Imam (ʿa) was not martyrdom in itself; rather, it was to revive the community and to save the masses from the tyranny of the ruling authorities, and these goals could not be achieved unless martyrdom would first be gained.

The writer then mentions some effects that result from adopting the view of martyrdom being the purpose behind Imam al-Ḥusayn's revolution in this very sense. Among these effects are that the Imam's uprising was one of the unavoidable basic religious duties and there was no other way for awakening the Muslim community than leading this uprising that would inevitably end with the Imam's martyrdom.

In the other part of his essay, the writer, within his review of the



various opinions about the objective for Imam al-Ḥusayn's revolution, highlights the view that the Imam's goal was to overthrow the ruling government and establish a new one. Making a reference to the points of evidence provided for proving the accuracy of this view, the writer embarks upon discussing these points from the aspect of the true state of affairs and the aspect of manifest proofs. With regard to reality, the writer points out the two factors that prevented the Imam (ʿa) from establishing a truly Islamic government headed by him. These two factors were namely the period of blackout through which the Muslim community was passing these days, and the Imam's familiarity with the reality of the people of al-Kūfah.

With regard to the manifest proofs, the writer confirms the absence of any factor that may prove, or make us feel, that Imam al-Ḥusayn (ʿa), upon revolting and leading his blessed uprising, aimed at establishing a true Islamic government.

Finally, the writer argues the points claimed to be evidence on the view of the Imam's intention to establish a government.





منطلقات النهضة الحسينيّة وخلفياتها

القسم الرابع

تعبئة الأُمّة وإعدادها

السيّد محمّد الشوكي

تحدّث الباحث في هذا المقال عن المهمّة التي قام بها الإمام الحسين عليه السلام في تعبئة الأُمة وتهيئتها لمواجهة المشروع الأُموي، وكان قد تعرّض الباحث في مقالاتٍ سابقة للخطوات التي اتّخذها بنو أُمية للاستحواذ على السلطة، ومن أهمها توريث الحكم ليزيد ليبدأ معه عصر جديد من التسلّط العائلي على الحكم، كما يفعل الملوك والسلاطين، وكذلك تطرّق لمسألة مهمة وهي أن شخص الإمام عليه السلام هو التحدي الأبرز للمشروع الأُموي. أما في هذا القسم من مقالاته فقد بيّن الاستعدادات التي قام بها الإمام الحسين عليه السلام لمواجهة مرحلة ما بعد معاوية؛ فإنّ هذا الاستعداد أمر فرضته وظيفة الإمام والأحاديث التي جاءت عن النبي صلى الله عليه وآله.

ثمّ بدأ الباحث بعرض وقائع مؤتمر مكة الذي ألقى فيه الإمام الحسين عليه السلام خطبته، ثمّ قام بتحليل هذه الخطبة، وبيان أثرها في الإعداد لمواجهة المرحلة المقبلة، والمضامين التي جاءت فيها. وبعدها أشار الباحث إلى الأيام الأخيرة لمعاوية ووصيته ليزيد واطّلاعه على ما يمكن أن يواجهه حال انتقال السلطة إليه، وبيّن الكاتب بعدُ كيفية انتقال السلطة إلى يزيد في ظروف آمنة هُيّئت مسبقاً من قِبل معاوية.



The Starting Points and Backgrounds of Imam al-Ḥusayn's uprising
Part IV: Mobilizing and Preparing the Masses for revolting

Sayyid Muḥammad al-Shawkī

In previous parts of this series of essays, the writer brought up the steps adopted by the Umayyads to seize power over the Muslim community, the most important of which was that power was given in inheritance to Yazīd after the death of his father, just like kings and sultans used to do, and thus a new age of hereditary seizure of power began. The writer then spotlighted the fact that Imam al-Ḥusayn ibn ʿAlī (ʿa) was the most challenging obstruction that faced the Umayyad devious scheme.

In this part of the essay, he sheds light on the preparations made by Imam al-Ḥusayn (ʿa) for confronting the post-Muʿāwiyah stage to come to the point that such preparations embodied the carrying out of a religious duty imposed by the Imam's function and by the traditions reported from the Holy Prophet Muḥammad (ṣ).

Starting with a review of the events of the conference held in Makkah in which Imam al-Ḥusayn (ʿa) delivered his famous revolutionary speech, the writer analyzes the sections of this speech, putting on view its influence on the preparation for facing the coming stage and also analyzes the points mentioned therein.

The writer then moves to taking up the last days of Muʿāwiyah's reign and the will he wrote to his son Yazīd in which he predicted the most dangerous challenges his son might face when power would be transferred to him.

After that, the writer reveals the way power was transferred to Yazīd after his father had paved the way and prepared secure conditions for the transference of power to his son.

فلسفة البكاء على الإمام الحسين عليه السلام

د. الشيخ مهدي رستم نجاد

حاول الكاتب في هذا المقال أن يقدم صورة واضحة المعالم عن فلسفة شعيرة مهمّة من الشعائر الحسينية، وهي شعيرة البكاء التي تُعدّ من أهمّ مظاهر العزاء على سيد شباب أهل الجنة الإمام الحسين عليه السلام، ولم ترد روايات بحق أيّ واحد من أهل البيت عليهم السلام بقدر ما وردت بحق الإمام الحسين عليه السلام؛ لذا تعرّض الباحث لحكمة تأكيد الروايات على تلك الشعيرة، فعرض الوجوه والآراء والتحليلات المذكورة من قبل البعض حول فلسفة البكاء، ثم اختار رؤية ذات أبعاد مركّبة متعددة تشكّل بمجموعها العام صورة متكاملة حول حكمة البكاء منسجمة مع الروايات الحاثّة على ذلك.





Logic for weeping for Imam al-Ḥusayn

Dr. Shaykh Mahdī Rustam Nezhād

The current essay is a constructive and serious addition aimed for presenting a conspicuous study of the philosophy of weeping for Imam al-Ḥusayn (ʿa) and weeping over his tragic saga that led to his martyrdom, since this weeping is seen as one of the most important rites of commemorating Imam al-Ḥusayn (ʿa), his uprising, and his martyrdom.

Going through the traditional heritage of the Holy Imams (ʿa), the writer proves that Imam al-Ḥusayn (ʿa) was given the lion's share of the narrations issued by and authentically reported from the Holy Imams (ʿa), especially with regard to their emphasis on the rite of weeping for him, which is thus seen as one of the most significant aspects of expressing sorrow for the martyrdom of the chief of the youths of Paradise, Imam al-Ḥusayn ibn ʿAlī (ʿa).

Thrashing out the logic for the importance assigned to the rite of weeping for Imam al-Ḥusayn (ʿa) by the Holy Imams (ʿa) through their reported heritage, the writer of the essay reviews the reasons, views, and analyses mentioned by scholars about the logic for weeping. After that, he conclusively picks up one multifarious and compound view, which, in its totality, forms an integrated picture that explains the actual wisdom for weeping and, at the same time, is compatible with the Holy Imam's words that highlighted the importance of weeping as a ceremonial act.



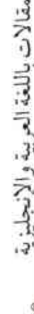
المؤسسة الشعائرية
(القسم الأوّل)
التأسيس والسيرورة

الشيخ عامر الجابري

عُنيت هذه الدراسة بموضوع مهم جداً من موضوعات النهضة الحسينية المباركة، ألا وهو موضوع الشعائر الحسينية، وانصبّ فيها جهد الباحث على جانبين من جوانب هذا الموضوع، وهما: كيفية نشوء المؤسسة الشعائرية وتكوّنها، ثمّ أثرها في بناء الكيان الشيعي وتبلوره؛ فقُسّمت الدراسة لهذا الأساس على قسمين: تضمّن الأوّل نشوء المؤسسة الشعائرية وسيرورتها ـ وهو ما جاء الحديث عنه في هذا القسم من هذه الدراسة ـ وأما القسم الثاني فيتناول دورها في بناء كيان التشيّع وتكميله، وسيأتي الحديث عنه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ركّز الباحث في القسم الأوّل من دراسته على بدايات نشوء المؤسسة الشعائرية ورسم ملامحها من قبل الأئمة عليهم السلام؛ وذلك من خلال مبحثين: الأوّل مؤسسة المأتم الحسيني، والثاني مؤسسة زيارة الإمام الحسين عليه السلام، فتحدّث في الأوّل عن كيفية تأسيس المأتم الحسيني ونشوئه على أيدي أهل البيت عليهم السلام، ابتداءً من الإمام السجاد عليه السلام الذي يعدّ واضع بذور المأتم الحسيني، ومروراً بعهد الإمام الباقر عليه السلام وعهد الإمام الصادق عليه السلام الذي شهد فيه المأتم عصره الذهبي، وكذلك ما حصل من تطوراتٍ للمأتم في عهد سائر الأئمة عليهم السلام.

وأما المبحث الثاني ـ وهو مؤسسة زيارة الإمام الحسين عليه السلام ـ فدار الحديث فيه عن دوافع نشوء الزيارة ونموّها، ومساهمة أهل البيت عليهم السلام في ذلك؛ إذ يعدّ الإمام الباقر عليه السلام واضع اللبنة الأُولى لمؤسسة الزيارة، ثم الإمام الصادق عليه السلام، وبقية الأئمة عليهم السلام من بعده.



The Institution of Commemorating Imam al-Ḥusayn part I: Constitution and Process

Shaykh ʿĀmir al-Jābirī

This study is dedicated to one of the most important issues of Imam al-Ḥusayn's blessed uprising; namely, the issue of the rituals of commemorating Imam al-Ḥusayn (ʿa), his revolution and his martyrdom, widely known as Ḥusaynī Rituals. Although this issue is in itself composed of many aspects, the writer has devoted his study to discussing two aspects only: the birth and composition of these rituals, which is the main topic of the first part of the current study, and their effect on building and developing the Shīʿite entity, which is discussed in details in the second part.

In the first part of the essay, the writer dedicates his study to the first emergence of the ritualistic establishment of commemorating Imam al-Ḥusayn's martyrdom and proves that the features of these rituals were basically sketched by the Holy Imams (ʿa). He thus divides this part of the essay into two major sections, the first of which discusses the establishment of the meetings for commemorating Imam al-Ḥusayn's martyrdom, and the second deals with the establishment of pilgrimage to Imam al-Ḥusayn's holy tomb.

With regard to the first section, the writer looks into the way the meetings for commemorating Imam al-Ḥusayn (ʿa) were established and initiated by the Holy Imams (ʿa), starting with Imam al-Sajjād (ʿa), who is considered the first to sow the seed of theses meetings, passing by Imam al-Bāqir (ʿa) and Imam al-Ṣādiq (ʿa) whose era is seen as the golden age of the ritualistic gatherings for commemorating Imam al-Ḥusayn (ʿa), as well as the developments that occurred to these gatherings during the ages of the other Holy Imams (ʿa).

In the second section of this part, the motives for the rise and development of visiting and going on pilgrimage to Imam al-Ḥusayn's holy tomb, as well as the Holy Imams' advisory and practical contributions to this issue, has been discussed in details. Imam al-Bāqir (ʿa) is regarded as the first to have founded this pilgrimage, followed by Imam al-Ṣādiq (ʿa) and the other Holy Imams (ʿa).

حجاجية السؤال في خطاب الإمام الحُسين عليه السلام

د. خالد حويّر

يُلفت الباحث النظر في هذا المقال إلى إحدى أهمّ وسائل الإمام الحسين عليه السلام في إثبات أحقّيته وصواب نهجه القويم، وإقناع المتلقّي به، ألا وهو استخدام حِجاجية السؤال فيما إذا كان المتكلّم أو السائل يعلم الجواب. وتوزّع البحث على محورين: وضع الأول للتعريف بالحِجاج وبيان معناه لدى اليونان والمسلمين والغرب في العصر الحديث، وكذلك توضيح معنى الخطاب بشكلٍ عام، والخطاب الحسيني وأنماطه المختلفة التي وردت فيها صيغ السؤال الحجاجي بشكلٍ خاص.

وأما المحور الثاني: فبيّن فيه أدوات السؤال الحجاجي في الخطاب الحسيني، كحرفي الاستفهام (الهمزة وهل) وأسماء الاستفهام.



Argumentative Interrogations in Imam al-Ḥusayn's Speeches

Dr. Khālid Ḥuwayr

In this essay, the writer attracts attentions to one of the methods Imam al-Ḥusayn (ʿa) used for proving his entitlement to leadership, confirming the accuracy of his flawless approach, and persuading people that he is the one and only rightful party; that is, the style of argumentative interrogation, which is used when a speaker, or more precisely an asker, has already known the answer to the question he poses; yet, he poses it in order to provide argument against the addressee.

The essay has thus been divided into two parts, each of which holds a central topic. In the first part, the writer defines argumentative interrogation and explains its connotation in the view of the ancient Greek, Muslims, and modern Western theologians. The writer also gives a general idea of speech before moving to show the distinctive features of Imam al-Ḥusayn's speeches and their various types, especially those introduced in the form of argumentative interrogation.

In the second part, the writer reviews the articles of argumentative interrogation in Imam al-Ḥusayn's speeches, such as the interrogative hamzah, particles, and nouns.





الشّعر الحُسينيُّ في الدراسات الأدبيّة الحديثة
قراءة في كتاب
(كربلاء بين شعراء الشعوب الإسلاميّة)

د. علي مجيد البديري

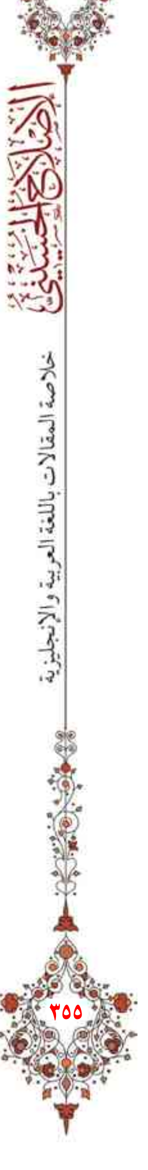
المقال هو قراءة متأنّية لكتابِ رائدٍ من روّاد الأدب الإسلامي المقارن، وتتكوّن من عدة محاور: **الأول**: التعريف بالكاتب وجهوده في مجال الأدب الإسلامي المقارن، ومؤلفاته، ورؤيته لكربلاء. **الثاني**: وهو قراءة في صلب الكتاب، وأبوابه، وهي:

الباب الأول: كربلاء في الشعر العربي، واحتوى على فصلين: الأول: كربلاء في الشعر العربي القديم، وأكّد المؤلّف فيه على أن البطش الأُموي قيّد كثيراً من الشعراء في رثاء الحسين عليه السلام، وأنّ الشعر آنذاك اصطبغ بالصبغة الثائرة على الفساد الأُموي، عارضاً نماذج من ذلك الشعر. أما الفصل الثاني: فكان في الشعر العربي الكربلائي الحديث، وبروز ظاهرة الشعر الملحميّ المسرحيّ، كمسرحيتي (الحسين ثائراً) و(الحسين شهيداً) الشعريتين للشرقاوي.

ثم يذكر كاتب المقال: أنّ مما اختُصّ به الكتاب إدراجه الشعر الشعبي بوصفه لوناً من ألوان الشعر، متجاهلاً الإشكاليّات في ذلك.

أمّا الباب الثاني: فذكر الكاتب أنّ المؤلف اهتمّ فيه بالشعر الأُوردي ـ قديمه وحديثه ـ في فصلين أيضاً كلّ على حدة ذاكراً نماذج لكلا الفصلين.

وأمّا الباب الثالث: فقد أوقفه مؤلّف الكتاب على الشعر الفارسي ـ قديمه وحديثه ـ في فصلين، مبيّناً دور حكام الدولة الصفوية في تشجيع الشعر في مضمار كهذا، ذاكراً نماذج من ذلك.



ثم بسط الكلام حول كتاب (روضة الواعظين) الشهير، ثم عرض في الفصل الثاني الشعر الكربلائي الفارسي الحديث مع ذكر نماذج بارزة له.

أمّا الباب الرابع: فقد تناول فيه المؤلف، الشعر الكربلائي عند الأتراك ـ قديمه وحديثه ـ في فصلين، وذكر لكلا الفصلين نماذج مهمّة من الشعراء الأتراك.

أما المحور الثالث: فقد تعرّض فيه كاتب المقال لما ذكره المؤلف من إشكاليّات ترجمة الشعر، وما يتعلّق بهذا الموضوع المهم من أُمور.



Elegies on Imam al-Ḥusayn in the Modern Literary Studies;

A perusal of "Karbala between poets Islamic peoples"

Dr. ʿAlī Majīd al-Budayrī

Seen as a deliberate perusal of one of the pioneering books in the field of comparative Islamic literature, the current essay is composed of three major parts. The first part comprises an introduction of the author, his efforts in the field of comparative Islamic literary, his writings, and his view about poetry of Karbalā' in its capacity as the place where Imam al-Ḥusayn (ʿa) was martyred.

The second part is a study of the book involved and its sections, since the first section of it, which is entitled: Karbalā' in the Arabic Poetry, is divided into two chapters. Entitled, Karbalā' in the classic Arabic poetry, Chapter One includes the author's idea that the persecution and brutality, practiced by the Umayyad ruling authorities, prevented the majority of poets from composing elegies on Imam al-Ḥusayn (ʿa). Hence, the most distinctive feature of poetry of that era was revolution against the Umayyad tyrannical rule. The author then presents some examples of poetic verses that were composed during that era.

Chapter Two is dedicated to the modern Arabic poetry on Karbalā' and the advent of the phenomenon of theatrical epical poetry, represented by al-Ḥusayn Thā'iran (Al-Ḥusayn; A Revolutionist) and al-Ḥusayn Shahīdan (Al-Ḥusayn; A Martyr)—two epical plays written by al-Sharqāwī.

A distinctive feature of the book involved, the writer of the essay adds, is that the author included it some folk poetry, considering it a type of poetry, ignoring the objections that might be arisen against so.

As for the second section of the book, the author dedicates it to the Urdu poetry, both the old and the modern, discussing each type in an independent chapter and mentioning samples of each type.

The author of the book, in the third section, discusses the Persian

poetry, both the old and the modern, and devotes an independent chapter to each type, reviewing the role of the Safavid dynasty in encouraging on composing poetry on the topic of Imam al-Ḥusayn's martyrdom and tragic saga. He finally cites samples of such poetry.

He then talks elaborately about the famous book of Rawḍat al-Wāʿiẓīn.

In Chapter Two of the same section, the author surveys the modern Persian elegiac poetry and quotes the most famous models of it.

In the forth section, the author thrashes out the Turkish poetry of elegizing Imam al-Ḥusayn (ʿa), both the old and the modern. In two chapters too, the author reviews each type alone. He finalizes the section by quoting samples of such type of poetry.

In the third part of the essay, the writer discusses the author's thesis on the problems of translating poetry and all related issues.

النثر في ثورتي التوابين والمختار الثقف
وتأثره بالنَّصّ القرآني

د. هشام الزرفي

تناول الكاتب في مقاله مفهوم النثر الأدبي، ووظائفه، وسلّط الضوء على النثر في خصوص حقبة ثورة التوّابين ثم ما تلاها من حركة المختار الثقفي وثورته، ومدى القصدية في هذا اللون من الكلام غير الخاضع للوزن أو القافية من خلال محورين مهمين، خصّص أولها للأنماط المتصوّرة للنثر الفني في كلا الحقبتين، فذكر عدة أنماط للنثر الفنّي، منها: الخطابة، ثم الرسائل الفنية، ثم العهود والوصايا.

فعرض سريعاً فنّ الخطابة، وأثر الإسلام والقرآن في تطوّرها وتنميتها، ثم عرض الخطابة في حقبتي التوّابين والمختار، ذاكراً أسباب تطورها في خصوص تلك الحقبتين، ذاكراً أشهر الخطباء آنذاك.

أما (الرسائل الفنّية)، فذكر الباحث مدى دفع الإسلام لها باتّجاه الرقيّ والتطوّر، بعدما لم تلقَ رواجاً لها في الجاهلية، ثم عدّد عوامل تطوّر هذا الضرب الفنّي من ضروب النثر، ثم خصائصه إبّان تلكم الحقبتين آنفتي الذكر، ثم ذكر الكاتب الضرب الثالث من النثر الفنّي، وهو (العهود الوصايا)، فبعد تعريفهما عرّج إلى سريعاً ما في الحقبتين من آثارٍ تدلّ عليهما.

أما ثاني المحورين، فقد خصّصه الكاتب لدراسة أثر القرآن الكريم في النثر الفنّي لكلا الحقبتين ضمن أنماط أيضاً من الاقتباس القرآني، أو الاستشهاد بالآيات القرآنية، أو محاكاة أُسلوب القرآن الكريم.



Prose in the Revolution of al-Tawwābīn (the Repenters) and the Revolution of al-Mukhtār al-Thaqafī and its Affectedness by the Qur'ānic Texts

Dr. Hāshim al-Zarfī

Approaching the concept and functions of prose as a literary form of written or spoken language, the writer of this essay sheds an important light upon prose during the era of the revolution of al-Tawwābīn (repenters; some people of the Kūfah city who regretted their failure to support Imam al-Ḥusayn (ʿa) and thus decided to revenge for him and revolt against his slayers) and the following era of al-Mukhtār al-Thaqafī's revolutionary movement. The writer also reveals the scope of intention in this category of speech that is free of rhyme and metrical structure. His study is founded on two basic central points.

In the first part of the essay, the writer studies the probable types of prose during these two eras. He thus mentions a number of types such as elocution, literary letters, and epistles and precepts. He swiftly goes through the art of elocution and the effects of Islam and the Holy Qur'ān on its development and progress. Dedicating the next lines to elocution during the two eras of al-Tawwābīn and al-Mukhtār, the writer mentions the reasons for the development witnessed by the art of elocution during these two eras, listing the names of the most famous elocutionists of that time.

With regard to literary letters, the writer points out the fact that Islam played a major role in pushing the art of writing letters toward development and advancement, while this art had not met any popularity during the pre-Islamic era. He then moves to appraise the factors that contributed to the development of this type of prose and then the distinctive features of it during the two eras involved. Moving to the third category of prose; namely, epistles and precepts, the writer defines each of them, yet promptly, before referring to the traditions indicating their existence and activity during these two eras.

The second part of the essay is allocated to studying the impacts of the Holy Qur'ān on prose during these two eras along with quoting various types of prose from the Holy Qur'ānic texts, including quotations and imitations of the Qur'ānic style.





فقه التربة الحسينية

(القسم الثالث)

حكم وقوع التربة المباركة في الخلاء وحملها له و تجهيز الميت بها

الشيخ أحمد موسى العلي

أشار الكاتب في مقالات سابقة إلى عدة أحكام تتعلّق بالتربة الشـريفة لسيد الشهداءعليه السلام، كحرمة الاستنجاء بها أو تنجيسها، واستكمالاً لبحثه الآنف، تعرّض في مقاله هذا إلى ثلاثة مسائل أُخرى لها مسيس الصلة بما تقدم، وهي:

الأُولى: وقوع التربة المباركة في بيت الخلاء، والأحكام المترتّبة على ذلك شرعاً، من وجوب إخراجها ولو ببذل مال بإزاء ذلك، ثم حُكْم عدم إمكان الإخراج، وتعرّض للأقوال في ذلك، كلّ بحسب أدلته.

الثانية: مسألة حمل التربة المباركة أثناء الولوج إلى بيت الخلاء، وحكم ذلك، والأقوال فيه، والأدلة على كلّ قول.

الثالثة: مسألة تجهيز الميت بالتربة الحسينية المباركة، فقد حاول الكاتب ـ جاهداً ـ استقصاء فروع المسألة، كوضع التربة مع حنوط الميّت، واستحباب الكتابة بها على الكفن، واستحباب وضعها مع الميّت في القبر، ثم استحباب دفن الميّت عند المشاهد المشرفة، ومن أهمها مشهد سيد الشهداء أبي عبد الله الحسينعليه السلام، وعرض إلى أقوال كلّ فرع وأدلته وتوابعه، وما يترتب عليه من أُمور.

Religious Laws appertained to the blessed clay taken from Imam al-Ḥusayn's tomb
Part III: rulings of the Ḥusaynī clay's falling in toilets, carrying a piece of it while toileting, and using it for the deceased

Shaykh Aḥmad Mūsā al-ʿAlī

In previous essays, the writer of this essay has discussed issues related to the rulings of the Ḥusaynī clay (i.e. clays taken from Imam al-Ḥusayn's holy tomb), such as the forbiddance of using such clays in washing the private parts after relieving nature and the forbiddance of sullying them. As continuation of his essays, the writer discusses in the .current essay three more issues related to the same subject matter

The first issue is the laws and rulings appertained to the falling of a Ḥusaynī clay into a toilet. Referring to these laws and rulings in details, the writer proves that it is obligatory to take out such clays that fell in lavatories or bathrooms even if this process requires spending some money as the wage for doing so. Assuming the case of the impossibility of taking such a clay out of there, the writer reviews the different opinions of master scholars of Shīʿite jurisprudence in this regard, arguing the .points of evidence provided to prove each opinion

The second issue is carrying a piece of the blessed Ḥusaynī clay to a toilet. The writer thus demonstrates the ruling of this issue, the different opinions about its illegality or legality, and the points provided .as evidence of each opinion

The third issue is using a piece of Ḥusaynī clay as part of the things accompanying the deceased to his grave. Exerting all efforts possible in research, the writer investigates all the secondary topics related to this issue, such as the legality, or recommendation, of putting a piece of Ḥusaynī clay with the stuff that accompanies a dead body in the grave, the recommendation of writing a supplicatory prayer or a Qur'ānic text on the shroud by using the liquid of Ḥusaynī clay, the recommendation of putting a Ḥusaynī clay with the dead body in the grave, and the recommendation of burying the deceased near the tombs of the Holy Imams and holy persons, especially near the holy shrine of Imam al-Ḥusayn (ʿa). While discussing each topic separately, the writer attaches the different opinions of scholars in this regard in addition to the points .of evidence and the issues resulting therefrom



الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في السيرة الحسينية
تنوع الأساليب ووحدة الهدف

سارة رضائي

ترجمة: رعد الحجاج

لا يخفى أنّ لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مكانةً متميزةً في التعاليم الإسلاميّة، لا يدانيها أيّ عمل من الأعمال؛ ولذا جعلها الله تعالى في مصاف الصلاة والصيام والخمس والزكاة وما شاكل ذلك، وشرّعها على جميع أفراد المجتمع، بما فيهم الأنبياء والأولياء والحكّام. وانطلاقاً من هذه الأهمية القصوى، فقد تناولت الباحثة صاحبة المقال الكيفيّة المثلى للاستفادة من الأساليب المتنوّعة والطرق المختلفة والمؤثرة؛ بغية التوصّل إلى النتيجة المنشودة من أداء هذه الفريضة الإلهية الكبرى. ولمّا كان الإمام الحسين عليه السلام قد أعلن أنّ هدفه المقدّس من نهضة عاشوراء هو «إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، فقد استفاد في نهضته من أساليب متنوعة وشاملة، وسبل مؤثرة للغاية، ولم يدّخر وسعاً أو يبخل بأيّ تضحيةٍ في سبيل تحقيق هذا الهدف الإلهيّ السامي. فحاولت الكاتبة جاهدة في هذا المقال أن تبحث الأساليب المتنوّعة والعملية التي استفاد منها الإمام الحسين عليه السلام في سبيل العمل بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.





Enjoining the Right and Forbidding the Wrong in Imam al-Ḥusayn's Conduct; Variety of Method and Unity of Goal

Sārah Ramaḍānī
Translated into Arabic by: Raʿd al-Ḥijjāj

It goes without saying that the religious duty of enjoining the right and forbidding the wrong occupies a distinctively unmatched position in the teachings of Islam. For this reason, Allah the All-exalted has placed it at the same level of ritual prayer, fasting, one-fifth rate (khu-mus), poor-rate (zakāt), and the other major religious duties in Islam. Moreover, the Lord has imposed this duty on all categories of the Muslim community, including prophets, saints, and rulers. According to the extreme significance of this religious duty, the writer of this essay attempts to discover the most ideal way of putting into practice the various methods and different and most effective approaches of carrying out this religious duty in order to attain the best result possible.

In view of the fact that Imam al-Ḥusayn (ʿa) declared that the blessed objective of his uprising was to enjoin the right and forbid the wrong, he must have used various and all-comprehensive methods as well as highly effective ways for putting this goal into practice. Moreover, he must not have spared any effort in sacrificing all things possible for achieving this sublime Divine goal. In the light of these conclusions, the writer of this essay attempts to investigate and study these various methods and reveal the process adopted by Imam al-Ḥusayn (ʿa) in his putting into practice the religious duty of enjoining the right and forbidding the wrong.

النُظُم التّربوية عند الإمام الصادق عليه السلام

(رؤية تحليليّة)

د. السيد نجم الموسوي

يتمحور هذا المقال حول مفصل مهم من مفاصل بناء المجتمعات، ألا وهو مفصل التربية والنظم والتربوية وضرورتها عموماً، ومن وجهة نظر الإسلام على وجه الخصوص، ثم عند عَلَم من أعلام الإسلام، وجبل من جباله الشامخات، وهو الإمام الصادق عليه السلام، فبدءاً عرّف الكاتب مفهوم التربية، ثم خَلُص إلى ضرورة وجود منهجٍ واضحٍ لها؛ كي تبتعد عن العفوية والتسطّح. ثم تناول قبسات وضّاءة من النظم التربوية التي قعّد قواعدها المعلّم العظيم الإمام الصادق عليه السلام من خلال استعراض قواعد ومفاهيم جاء بها هذا الإمام الهمام، منها:

١ ـ الإعداد الذاتي: وقد أتى الباحث بنصوص في مجال الاهتمام بالنفس ذاتياً، ومراقبتها ومحاسبتها وتقويمها، ثم إطالة التفكّر والتأمّل لتصحيح العيوب، ودرء النواقص.

٢ – التدرّج والتسلسل في التربية، وهي من القواعد الجبّارة في التربية الإسلاميّة التي حثّ عليها الإمام الصادق عليه السلام، وأكّدها علم النفس (الارتقائي).

٣ – تربية الأُسرة والمجتمع عبر التعامل المتكامل بين أفراد المجتمع، وإنشاء شبكة علاقاتٍ اجتماعيةٍ متّزنة عن طريق مداراة الناس والحثّ على التعاون فيما بينهم.

وبعد ذلك تعرّض الكاتب للخصائص العامّة للنظام التربوي في الإسلام عند هذا الإمام العظيم. ثم استعرض الواقع التربوي المعاصر.





The Educational Systems in the View of Imam al-Ṣādiq; An Analytical Prospect

Dr. Sayyid Najm al-Mūsawī

The essay revolves round one of the most significant elements of social construction; namely, education, educational systems, and the necessity of acting upon predefined educational systems in general and from the view of Islam in particular. The writer thus discusses all these topics from the view of Imam Jaʿfar al-Ṣādiq (ʿa), one of the most prominent figures of Islam.

At the outset, the writer defines education as a concept and then moves to conclude the necessity of creating a clear-cut method of it so that education would be kept away from banality and superficiality.

He then goes through luminous examples of the educational systems founded by the great mentor, Imam al-Ṣādiq (ʿa), through reviewing a number of rules and concepts related to education and instituted by the great Imam (ʿa). Some of these rules can be cited in the following points:

1. Self-preparation: The writer cites fabulous maxims said by Imam al-Ṣādiq (ʿa) in the field of self-attention, self-regulation processes, self-monitoring, self-evaluation, and self-reconditioning, in addition to contemplation and deliberation purposed for correcting one's defects and warding off falling in flaws.

2. Graduate and hierarchical education: This is one of the great rules in the Islamic education encouraged by Imam al-Ṣādiq (ʿa) and highlighted by modern progressive psychology.

3. Educating one's family and community by way of integrated treatment among the individuals of the society and establishing a net of balanced social interrelationships through spreading such principles as indulgence and collaborative teamwork.

Finally, the writer touches on the general features of the educational system in Islam as viewed and presented by the great Imam al-Ṣādiq (ʿa), before moving to giving a swift idea about the reality of education in the present day.



مدينة الكوفة، الجغرافية والمجتمع
(دراسة تاريخية)

الشيخ حسن العيساوي

تعدّ مدينة الكوفة من أهمّ المدن التي ساهمت في صياغة جملة من الأحداث التاريخية والثقافية، وذلك لموقعها الجغرافي، وتنوّع سكّانها، بالإضافة إلى وضعها السياسي الخاص؛ لذا انطلق الباحث في دراسة تلك المدينة من ثلاثة محاور: أوضح في المحور الأوّل معالم مدينة الكوفة من ناحية جغرافيّة؛ إذ عيّن حدودها، وذكر أحياءها وأسواقها وأهمّ المعالم فيها. وفي المحور الثاني تناول مدينة الكوفة من زاوية تركيبتها السكّانية، وبيّن توزيع القبائل فيها، وأهم القبائل التي سكنت هناك. وجاء المحور الثالث ليسلّط الضوء على الوضع السياسي الذي كان قائماً، فقسّم التوجهات التي تجاذبت المجتمع الكوفي آنذاك إلى ثلاثة توجهات:

الأوّل: التوجّه الشيعي الموالي لأهل بيت النبوة عليهم السلام.

الثاني: الحزب الأُموي الذي أنشأه عثمان بن عفان في المدينة إبّان خلافته.

الثالث: الخوارج، وهو الحزب الذي عُرِف في الكوفة بعد انتهاء واقعة صفين.





City of al-Kūfah; Geography and Community A Historical Study

Shaykh Ḥasan al-ʿĪsāwī

Owing to its distinctive geographical location, demographic variety, and special political situation, al-Kūfah city is considered one of the most important cities to have contributed to forming a good number of historical and cultural events. The writer of this essay, depending upon these facts, studies this city from three major points:

Discussing the first point, the writer shows the geographical features and sites of the city, demarcating its frontiers and referring to its quarters, marketplaces, and most important sites.

In the second point, he looks at the city from the angle of population structure, showing the map of the distribution of its tribes and referring to the most famous tribes that lived there.

In the third point, he throws light upon the political situation that was prevalent in the city of al-Kūfah. He thus classifies the trends that pulled the community of this city in different directions into three major ones:

First, the Shīʿite trend whose followers paid loyalty to the Ahl al-Bayt (ʿa).

Second, the loyalists of the Umayyad party which was founded by ʿUthmān ibn ʿAffān in al-Madīnah city during his reign.

Third, the Khawārij (mutineers), a faction that emerged in the city of al-Kūfah after the Battle of Ṣiffīn.



أساليب التغييب لفضائل أمير المؤمنين عليه السلام
(حديث الغدير أُنْمُوذَجاً)

الشيخ رسول كاظم عبد السادة

يتناول المقال الأساليب التي اتخّذها أعداء أهل البيت عليهم السلام في تغييب فضائلهم عن الساحة الإسلاميّة، وقد سلّط الكاتب الأضواء على حديث الغدير بوصفه نموذجاً لمحاولات بعضٍ التلاعب به وحرفه عن مدلوله الصحيح على الرغم من شهرته وكثرة رواته. وقد قسّم الأساليب إلى سبعة: تحدث في الأُسلوب الأول عن تغييب الأماكن التي لها علاقة بالفضيلة، فيما أوضح في الأُسلوب الثاني محاولة التقليل من عدد الشهود الذين شهدوا الفضيلة أو الحادثة. وجاء الأُسلوب الثالث ليُظهر المنهجية التي اتُّبعت في التشويش على معنى النص سعياً لإبعاد أيّ فضيلة تُستظهر منه. أمّا الأُسلوب الرابع، فكشف لنا عن منهجية بعضٍ في قلب الفضيلة وتحويلها إلى مثلبةٍ، فيما عرّفَنا في الأُسلوب الخامس على طريقة اتّبعها بعضهم في الهروب من توثيق الفضيلة مع شهرتها؛ وذلك بالسكوت عنها وإهمالها، وهو ما وقع فيه مسلم والبخاري؛ إذ لم يذكرا واقعة الغدير. والتشكيك بصحة الفضائل أُسلوب آخر اتُّخِذَ في تغييب حديث الغدير وجملة من الفضائل، وهذا ما عرضه الباحث في الأُسلوب السادس، وختم المقال بالحديث عن أُسلوب تغييب الفضيلة من خلال نفي الكتب عن أصحابها، أو تحريف طباعتها، وهذا هو الأُسلوب السابع.



Methods of concealing the virtues of Imam ʿAli Amir al-Mu'minin The Ghadīr Tradition As A Sample

Shaykh Rasūl Kāẓim ʿAbd al-Sādah

The essay reviews the methods adopted by the enemies of the Ahl al-Bayt (ʿa) for concealing the virtues of the Holy Prophet's family members from the Muslim community for purpose of suppressing these virtues and preventing Muslims from having familiarity with them. The writer thus throws light upon the famous Ghadīr Tradition—in which the Holy Prophet (ṣ) declared Imam ʿAlī (ʿa) as his successor to the religious and political leadership of the Muslim community—as a sample of the Prophetic traditions that reveal the excellence of the Ahl al-Bayt (ʿa) over all others and declare their virtues, since this Prophetic tradition, in particular, has been the target of many attempts of alteration and distortion from its true meaning in spite of its fame and innumerability of its transmitters.

Focusing on the methods of concealing such traditions, the writer classifies them into seven categories.

The first method was the enemies' attempt to conceal the sites where the virtue was declared.

The second method was their attempt to reduce the number of the witnesses who testified to the virtue or the event related to it.

The third method was the course followed to create confusion about the actual meaning of the text, in order to carry away any virtue that can be deduced from that text.

The fourth method is about the wicked effort of the enemies to reverse the virtue and turn it into defect.

The fifth method represented a course adopted by some enemies, which entailed escaping from the documentation of the virtue despite its fame, by ignoring and neglecting it-a method majorly used by Muslim and al-Bukhārī who refrained from making any reference to the famous event and Prophetic tradition of Ghadīr Khumm.

The sixth method was arousing doubts about the authenticity of the virtue. This method was mainly used against the famous Ghadīr Tradition, as well as many other virtues, when the enemies of the Ahl al-Bayt tried to doubt the issuance of these traditions by the Holy Prophet (ṣ).

The seventh, and last, method, by which the essay is concluded, was the denial of the books that held these virtues having been written by their authors and the distortion of their contents.



إنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي

الإصلاح الحسيني

مجلة فصلية متخصصة في النهضة الحسينية وتعنى بالدراسات الدينية